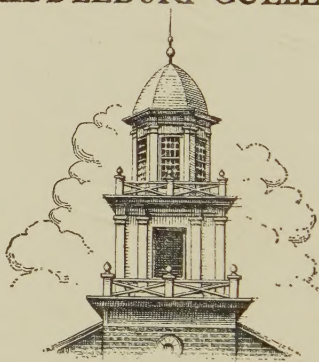



MIDDLEBURY COLLEGE



THE EGBERT STARR LIBRARY



Digitized by the Internet Archive
in 2025

PAUL TILlich

FRÜHE HAUPTWERKE

GESAMMELTE WERKE

BAND I

EVANGELISCHES VERLAGSWERK STUTTGART

Herausgegeben von Renate Albrecht

BX

4827

T53 A2

1959

Bd. I

7/1969

Rel. Com

Den Verlagen, in denen die folgenden Arbeiten erstmalig erschienen sind,
sei an dieser Stelle gedankt für die Erlaubnis der Aufnahme in die
„Gesammelten Werke“

Dem Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh, für:

„Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung“,
erschieden 1912

Dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, für:

„Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“,
erschieden 1923

Dem Verlag Ullstein, Berlin, für:

„Religionsphilosophie“, erschienen in: Lehrbuch der Philosophie.

Herausgegeben von Max Dessoir. Band 2. 1925

Der Aufsatz: „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religions-
philosophie“ erschien erstmalig in: Kant-Studien. Jg. 27. 1922

2. Auflage

Erschieden 1959 im Evangelischen Verlagswerk GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: Union Druckerei GmbH Stuttgart

ÜBERSICHT

MYSTIK UND SCHULDBEWUSSTSEIN
IN SCHELLINGS PHILOSOPHISCHER ENTWICKLUNG

11

DAS SYSTEM DER WISSENSCHAFTEN
NACH GEGENSTÄNDEN UND METHODEN

109

RELIGIONSPHILOSOPHIE

295

DIE ÜBERWINDUNG DES RELIGIONSBEGRIFFS
IN DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

367

BIBLIOGRAPHIE

389

WALTER BRAUNE

GEWIDMET

VORWORT

Dieser Band enthält den Abdruck meiner frühesten Schriften. Nur mit Zögern habe ich die Wiederveröffentlichung zugelassen. Mehr als 35 Jahre liegen zwischen ihrem Ersterscheinen und ihrem Wiederscheinen. Vieles, unter anderem mein Wechsel von Land und Sprache, ist inzwischen geschehen. Die Neuveröffentlichung kann nur gerechtfertigt werden als der beste Weg, Dokumente meiner Entwicklung denen zugänglich zu machen, die sich für diese Entwicklung interessieren, sei es für Studienzwecke, sei es aus dem Wunsch heraus, das Spätere im Lichte des Früheren besser zu verstehen. Ihnen, hoffe ich, ist durch diesen Band ein Dienst geleistet.

Zu den einzelnen Schriften, die hier abgedruckt sind, möchte ich bemerken:

1. Die Schrift über Schelling ist meine Lizentiaten-Dissertation, die auf meine philosophische Doktorarbeit über Schelling folgte. Der Einfluß, den mein Schelling-Studium auf meine gesamte spätere Entwicklung gehabt hat, ist sehr stark. Verschiedene Arbeiten, die sich mit diesem Thema beschäftigen, haben das deutlich gezeigt und mir zum Bewußtsein gebracht, was ich in meiner eigenen Arbeit nie zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht habe. Die entscheidende Bestätigung meiner Wertung von Schellings Philosophie kam mir zuerst, als ich Nietzsche und der Lebensphilosophie begegnete, und dann, als ich in die Philosophie und Kunst des Existentialismus hineingezogen wurde. Beide Richtungen sind weitgehend von Schelling abhängig. Auch das spezielle Thema der hier abgedruckten Arbeit über Schelling hat seine bleibende Bedeutung bewiesen. Sowohl innerhalb der eigentlichen theologischen Arbeit als auch in der Auseinandersetzung des Christentums mit den asiatischen Religionen spielt gerade heute das Problem: Mystik und Schuldbewußtsein eine entscheidende Rolle.

2. Das „System der Wissenschaften“ ist ein Entwurf, der ein ungeheures Thema mit begrenzten Mitteln in Angriff nimmt und naturgemäß ohne weitreichenden Einfluß geblieben ist. Für mich selbst war es eine Erstorientierung in der verwirrenden Mannigfaltigkeit des wissenschaftlichen Betriebes und der Weg, eine Ortsbestimmung der theologischen Arbeit zu finden. Dabei ergaben sich Einsichten, die ein fester

Bestandteil meines Denkens geblieben sind, z. B. das Verhältnis der technischen zu den „reinen“ Wissenschaften oder das Verhältnis der Norm- zu den Wesenswissenschaften. Zu meiner Überraschung hat ein bekannter amerikanischer Verlag eine englische Veröffentlichung der Schrift begonnen.

3. Es ist mir eine besondere Genugtuung, daß der erste Entwurf meiner Religionsphilosophie durch diesen Neudruck aus dem Grabe hervorgeholt ist, in dem er seit seiner Veröffentlichung in Dessoirs „Lehrbuch der Philosophie“ verborgen war. Er enthält Gedanken, die ich nie verneint, wohl aber in vielen Richtungen weiterentwickelt habe. Er spricht schon den Grundgedanken aus, der mich durch meine ganze spätere Entwicklung begleitet hat, nämlich, daß Religion nicht eine Funktion des menschlichen Geistes neben anderen ist, sondern die Erfahrung des Elements des Unbedingten *in* allen anderen Funktionen. Die Konsequenzen dieses Gedankens sind konstitutiv für mein Verständnis des Verhältnisses von Religion und Kultur, wie ich es in vielen Vorlesungen und Schriften bis auf den heutigen Tag diskutiert habe.

4. Der Aufsatz »Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie« ist vor allem ein Versuch, mein eigenes Denken in historischer Perspektive zu sehen. Er zeigt meine augustinisch-antithomistischen Voraussetzungen, die Ablehnung des kosmologischen Weges, Gott denkend zu erreichen, und die Bejahung des ontologischen Weges, wie ihn Plato, Augustin, die Franziskaner, Nikolaus Cusanus und die deutschen klassischen Philosophen gingen.

5. An der Bibliographie haben Assistenten und Freunde, besonders Mr. Peter John, seit Jahren gearbeitet. Sie ist so vollständig, wie man nur wünschen kann, und, wie ich denke, von bleibendem Wert für Arbeiten über die Periode, über die sie sich erstreckt.

Ich möchte dieses Vorwort nicht schließen, ohne meinen Dank an die zu richten, die für das Erscheinen dieses und der folgenden Bände verantwortlich sind. Ich danke dem Evangelischen Verlagswerk, für das das Unternehmen ein Wagnis ist; ich danke Frau Renate Albrecht, die mit Energie und Hingabe den Plan des Ganzen entwickelt und zahllose Hindernisse (unter anderem im Autor selbst) überwunden hat. Ich hoffe, daß dieser Band, obwohl er altes Material enthält, sich für die gegenwärtige Diskussion theologischer und philosophischer Probleme als nützlich erweisen wird.

Paul Tillich, Harvard University, im Februar 1959

MYSTIK UND SCHULDBEWUSSTSEIN
IN SCHELLINGS PHILOSOPHISCHER ENTWICKLUNG

EINLEITUNG

Die Schellingforschung ist neuerdings durch die geistvolle und originale Schellingstudie in Schlatters Schrift „Die philosophische Arbeit seit Cartesius“ (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Jg. 10, H. 4/5, 2. Aufl. 1910 S. 166 ff.) bereichert worden. Schlatter weist auf das tragische Moment in Schellings Entwicklung hin, auf den Gegensatz zwischen der stürmischen Begeisterung, mit welcher der junge Naturphilosoph aufgenommen wurde, und der spöttischen Mißachtung, die ein Jahrzehnt später dem Religionsphilosophen allenthalben begegnete. Die letzte Ursache dieses tragischen Resultates sieht Schlatter in der Unlösbarkeit des Grundproblems der Schellingschen Religions-Philosophie, in dem unüberwindlichen Gegensatz von „Verschmelzungsgefühl“ mit dem Absoluten und den sittlichen Kategorien oder von Kantianismus und Christentum. Schellings Versuch, die Kantische These von der Identität der allgemeinen und individuellen Vernunft am Willensvorgang durchzuführen, sei mißlungen und damit die Katastrophe des kritischen Idealismus entschieden. Diese Auffassung spricht Schelling offenbar eine Bedeutung zu, die ihn selbst über Hegel und Schleiermacher hinaushöbe, wenn die Entscheidung über Gelingen oder Mißlingen der Schellingschen Synthese entgegengesetzt ausfallen würde. Das tragische Moment würde dann darin liegen, daß Schelling keine führende Stellung im deutschen Geistesleben erlangt hat, *obwohl* er es konnte (während nach Schlatter auch die Möglichkeit dazu gefehlt hat). Der Sturz des Hegelschen Systems, der Pessimismus, die Rückkehr zu einem agnostizistisch aufgefaßten Kant: das alles — müßte man dann sagen — ist die Folge einseitiger Durchführung Kantischer Prinzipien, oder, Schellingsch gesprochen: das Wirksamwerden der Potenzen in ihrer Zertrennung. Eine geschichts-philosophische Betrachtung könnte es für durchaus verständlich halten, daß die Fülle der Prinzipien, die sich in den klassischen Tagen unserer Philosophie drängten und ablösten, durch einseitiges Vorherrschen dem Gesamtbewußtsein eindrücklich werden mußten, ehe die große Synthese, die in Schellings zweiter Epoche vorliegt, eine entsprechende Würdigung erfahren konnte. Und eine empirisch-historische Beobachtung könnte diese Auffassung durch den Hinweis bekräftigen, daß die „positive Philosophie“

zu einer Zeit veröffentlicht wurde, wo das spekulative Interesse völlig geschwunden und das Geistesleben auf einem Tiefstand angekommen war. Doch ist das alles nicht ausschlaggebend. Entscheiden kann allein die eindringende, von spekulativem Verständnis geleitete, historische Erforschung der Schellingschen Philosophie.

Mit der Forderung der historisch-dialektischen Methode treten wir der weit verbreiteten Auffassung entgegen, daß Schellings philosophische Entwicklung eine mehr oder weniger zusammenhanglose Aufeinanderfolge verschiedener Perioden sei, deren man etwa sieben unterscheiden müsse. Und zwar sei der Übergang von einer Periode zur andern hauptsächlich auf den Einfluß desjenigen Philosophen zurückzuführen, mit dem sich Schelling gerade energischer beschäftigte. Als seine eigene Tat läßt man allenfalls die Naturphilosophie gelten. Dann aber zählt man die Reihe der vermeintlichen Väter seiner Gedanken auf: Spinoza, Plato, Böhme, Baader, Hegel, Aristoteles. Wäre diese Auffassung richtig, so würde der Historiker sich damit zu begnügen haben, den Einfluß jedes dieser Philosophen nachzuweisen und die Art zu kennzeichnen, in der Schelling das Gegebene verarbeitete. Von einer inneren Dialektik der Schellingschen Entwicklung könnte dann keine Rede sein. Nun liegt freilich ein mehr als formeller Anschluß Schellings an jene Systeme vor, aber das *πρῶτον ψεῦδος* der gekennzeichneten Auffassung besteht darin, daß sie diesen Anschluß als für Schelling zufällig hinstellt. In Wirklichkeit liegen die Dinge so, daß Schelling durch den inneren Fortschritt seiner Entwicklung in die Nähe jener Philosophen geführt wurde und er sich, sobald ihm die Verwandtschaft zum Bewußtsein kam, die ihm homogenen Elemente des verwandten Systems aneignete. Es ist a priori wahrscheinlich, daß bei diesem Aneignungsprozeß auch fremdartige Elemente aufgenommen wurden. Wo das der Fall ist, hat die dialektische Untersuchung ihre Grenze und muß der äußerlich historischen Vergleichung das weitere überlassen. Die vorliegende Darstellung hat mit diesen Fällen deshalb wenig zu tun, weil ihr Gegenstand der Nerv der Schellingschen Entwicklung ist: das Identitäts-Prinzip und sein Verhältnis zu den sittlichen Kategorien. Wird an dieser Stelle einwandfrei die wesentliche Einheitlichkeit der Entwicklung nachgewiesen, so ist die kritisierte Auffassung widerlegt. An einigen evidenten Punkten werden entsprechende Bemerkungen gemacht werden.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei jedoch gleich bemerkt: Selbstverständlich ist die Meinung nicht die, als hätte Schelling gewissermaßen sämtliche Perioden seiner Entwicklung mit ihren wesentlichen Gedanken aus sich herausgesponnen. Es kann ja gar kein Zweifel sein,

daß er, wie die übrigen Geistesheroen seiner Zeit und seines Kreises, nur aus dieser Zeit und aus den literarischen und vor allem persönlichen Beziehungen zu den Mitgliedern dieses Kreises historisch zu verstehen ist. Aber eben darum kann diese Aufgabe nur im Rahmen einer Gesamtdarstellung der Romantik befriedigend gelöst werden. Im Zusammenhang unserer Darstellung würden derartige Untersuchungen entweder viel zu weit führen oder Bekanntes in oberflächlichen Andeutungen wiederholen müssen. Aus diesem Grunde ist prinzipiell darauf verzichtet worden. Daß ein Unternehmen wie das unsrige trotz dieses Verzichtes sein volles, ja vorzügliches Recht hat, ist darin begründet, daß Schelling durch und durch Systematiker ist und bei einem Systematiker die erste Frage sich auf den Sinn und das Recht eines Gedankens innerhalb seines Systems und erst die zweite Frage sich auf den äußeren Anlaß dieses Gedankens richten muß. Daß die historische Fragestellung für die systematische einzutreten hat, wo diese schlechterdings versagt, ist schon bemerkt. Schließlich sei darauf aufmerksam gemacht, daß auch die Entwicklung einer Gesamtrichtung, wie die Romantik, trotz aller Zufälligkeiten im tiefsten Grunde dialektische Motive hat und es schon deshalb berechtigt ist, die Führer einer solchen Richtung immanent-dialektisch zu behandeln.

Die Reduktion der sieben Perioden auf zwei ist Voraussetzung jedes inneren Verständnisses von Schellings Werden. Vor der „Freiheitslehre“ liegt der große Umschwung in Schellings Denken, der alle Probleme in eine neue Beleuchtung rückt und es als berechtigt erscheinen läßt, wenn von Schelling I. und Schelling II. gesprochen wird. Aber der Übergang ist nicht äußerlich, sondern dialektisch; er ist darum kein Abbrechen, sondern ein großartiges Durchführen des Begonnenen. Dies muß vor allem klar werden, und gerade für unser Problem kommt alles auf die Einsicht in diesen Zusammenhang an. Darum ist die erste Periode so ausführlich behandelt; es sollten an allen Punkten die dialektischen Notwendigkeiten zum Übergang in die zweite Periode nachgewiesen werden. Dort war es dann möglich, die Lösung verhältnismäßig kurz zu behandeln.

Die Bevorzugung der „Freiheitslehre“ vor der „positiven Philosophie“ für die prinzipiellen Lösungen ist in der größeren Einfachheit der Formeln und Durchsichtigkeit der Motive in der „Freiheitslehre“ begründet, obgleich die „positive Philosophie“ manche Motive zu schärferer Auswirkung kommen läßt.

Das Thema ist so formuliert, daß die religiös-sittlichen Wurzeln des Problems in den Vordergrund gestellt werden. Es handelt sich hier nirgends um dialektische Spielereien oder Träumereien, sondern um die

ernsthaftesten Angelegenheiten des geistigen Lebens. Es waren die größten Probleme seiner Zeit, um die Schelling gerungen hat, und von ihm selbst ist das in den abstrakten Untersuchungen nie vergessen worden, wie zahlreiche, mitten in logische und dialektische Ausführungen eingestreute Bemerkungen konkreter Art beweisen. Über die Begriffe Mystik und Schuldbewußtsein wird im ersten Teil gesprochen werden. Um den Sinn des Themas vorläufig zu umgrenzen, möge folgende Frage als sein Inhalt formuliert werden: „Ist es Schelling gelungen, im Laufe seiner philosophischen Entwicklung eine Synthese zwischen Mystik und Schuldbewußtsein in dem Sinne herzustellen, daß einerseits das Prinzip der Identität, andererseits die schlechthin negative Beurteilung der Sünde gewahrt bleibt?“¹ Alle näheren Bestimmungen gibt der erste Teil.

Diejenigen Anmerkungen, welche theologische Zitate oder allgemeinere, geistesgeschichtliche Ausblicke enthalten, dienen dem Zweck, die Konkretheit und die Anschaulichkeit da zu erhöhen, wo sie bei Schelling selbst, resp. in unserer Darstellung nicht direkt zu erreichen war. Zugleich sollen sie Nachwirkungen Schellings besonders in der Theologie an manchen Punkten aufdecken, wo sie weniger offen zutage liegen. Die klare Einsicht in den Grad der Abhängigkeit der Theologie von der modernen Philosophie ist für die erste von der allergrößten Wichtigkeit, und es sollte keine Gelegenheit versäumt werden, auf sie aufmerksam zu machen. Endlich ist die Bezugnahme auf die Wirkung einer historischen Erscheinung für ihre historische Erforschung nicht ohne Bedeutung. — Natürlich kann von Vollständigkeit in dieser Beziehung keine Rede sein.

Grundlage für diese Abhandlung ist meine Dissertation über „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“. Was dort bewiesen ist, wird hier herangezogen, ohne wieder begründet oder durch Schelling-Zitate belegt zu werden; dagegen ist auf die betreffenden Abschnitte in der Dissertation verwiesen. Im übrigen ist der vorliegenden Arbeit ihre volle Selbständigkeit gewahrt: ein Zurückgreifen auf die Dissertation ist nirgends erforderlich, wenn auch, namentlich im letzten Teil, nicht ohne Wert für das Verständnis.

Was die übrige Schelling-Literatur betrifft, so gilt für die vorliegende Abhandlung in noch höherem Maße das schon in der Dissertation (S. 3) Bemerkte: Eine fruchtbringende Benutzung ist nur selten möglich; in folgedessen ist auf Zitate dieser Art ganz verzichtet worden.

¹ Natürlich ist die Frage nicht absolut, sondern relativ auf die Prinzipien der Schellingschen Philosophie gemeint. Dadurch wird ihre Beantwortung zu einer historischen Aufgabe, die sich von der systematischen Beurteilung der Schellingschen Prinzipien und Lösungen deutlich unterscheidet.

HISTORISCH-DIALEKTISCHE BEGRÜNDUNG DES PROBLEMS

I. IN DER VORKANTISCHEN PHILOSOPHIE

1. Die Antinomie von Wahrheit und Sittlichkeit im allgemeinen

Mystik und Schuldbewußtsein, Gefühl der Einheit mit dem Absoluten und Bewußtsein des Gegensatzes zu Gott, Prinzip der Identität von absolutem und individuellem Geist und Erfahrung des Widerspruchs zwischen dem heiligen Herrn und dem sündigen Geschöpf: das ist eine Antinomie, deren Lösung das religiöse Denken zu allen Zeiten in der Kirche angestrebt hat und immer wieder anstreben muß. Auf der einen Seite findet der Wille zur Wahrheit erst da Befriedigung, wo die Einheit von Erkennendem und Erkanntem erreicht ist, wo das Absolute ebenso Subjekt wie Objekt der Erkenntnis ist, auf der anderen Seite deckt das Sittengesetz, wo es in seiner Tiefe erfaßt wird, die Widergöttlichkeit des Wollens, die Feindschaft des Subjekts gegen Gott auf.

Der heilige erhabene Gott Israels¹, dessen Anblick wie verzehrendes Feuer ist, vor dem kein Mensch bestehen kann (vgl. Jes. 6), bildet einen schroffen Gegensatz zu der *νόησις νοήσεως* der griechischen Philosophie, jener ewigen, in sich ruhenden Selbstanschauung der Weltvernunft, an der teil zu haben, höchstes Gut des Weisen ist². In der Kirche ist diese fundamentale religionsgeschichtliche Antithese in allen

¹ Über die Gleichsetzung von „heilig“ und „erhaben“ vgl. Kautzsch, Altes Testament, 3. Aufl., die Anm. zu Jes. 6, 3. — Über die religionsgeschichtliche Bedeutung des Erhabenen s. u. S. 34 Text und Anm.

² Diese religionsgeschichtliche Betrachtung sei hier nur angedeutet; sie geschieht im Sinne Schellings und wird unten ausführlich dargestellt werden. Durch die Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert kann sie übrigens nur bestätigt werden. Wo die starke Betonung des Wahrheitsgedankens die sittlichen Kategorien gefährdete, z. B. bei Hegel, wird das Judentum seiner exzeptionellen Bedeutung für das Christentum beraubt und unter die übrigen Religionen, bei Hegel erst an dritter Stelle, eingereiht (vgl. Hegel, Religionsphilosophie). Wo dagegen unter Berufung auf die agnostizistischen Elemente

Perioden wirksam gewesen; sie treibt auch gegenwärtig — bewußt oder unbewußt — die Geister gegeneinander; denn es ist im letzten Grunde die Antinomie von Wahrheit und Sittlichkeit in der Sphäre des Religiösen, um die es sich bei dem Problem: Mystik und Schuldbewußtsein handelt.

2. Die Identität als Prinzip der Wahrheit. Begriff der Mystik³

Das Prinzip der Identität kann doppelt aufgefaßt werden, entweder als Identität des Allgemeinen mit dem Besonderen oder als Identität von Subjekt und Objekt. Das erste ist sokratisch, das zweite augustinish. Augustins Gedankengang ist unmittelbar verständlich; er beruht auf dem Gegensatz von Innen- und Außenwelt, der dem modernen Denken durch den Einfluß des Christentums unauslöschlich eingeprägt worden ist: Das an allem Objekt, an der gesamten Außenwelt zweifelnde Subjekt hat jedenfalls Gewißheit von seinem eigenen, im Zweifel sich betätigenden Geistesleben. Wahr ist, was mit dieser Selbstgewißheit des Subjekts gegeben ist. Das Kartesianische *Cogito, ergo sum* ist ein Ausdruck für dasselbe Prinzip, wenn auch die inhaltliche Bestimmung sich geändert hat. Und Malebranche zieht nur die letzte Konsequenz, wenn er die Außenwelt vollständig abschneidet vom Bewußtsein und die Wahrheit als Teilnahme des individuellen Geistes an der Selbstanschauung der geistigen Substanz beschreibt. Dieser Gegensatz von Innen- und Außenwelt, der die Frage, wie das Subjekt an das Objekt herankommen könne, unbeantwortbar macht, lag dem antiken Denken durchaus fern. Für den Griechen ist der eleatisch-heraklitische

Kants (vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., S. 526 über Ritschl) der Wahrheitsgedanke durch die sittlichen Kategorien verdrängt wird, entsteht eine scharfe Opposition gegen die Einflüsse der griechischen Philosophie auf die christliche Kirche (vgl. Harnacks Dogmengeschichte, Herrmanns und Kaftans Kampf gegen die Mystik). Auch nach dieser Richtung hin ist demnach die Frage der Einleitung, ob es Schelling gelungen ist, die Synthese zu finden, für den von größter Bedeutung, der seinen Prinzipien zustimmt.

³ Die folgenden dialektischen Erörterungen sind im wesentlichen aus dem Entwicklungsgange der Schellingschen Philosophie abstrahiert. Sie sind an den Anfang gestellt, um das Problem klar erkennbar zu machen und ein Verständnis der Schellingschen Arbeit vorzubereiten. Umgekehrt erhalten sie ihre Füllung und konkrete Anschaulichkeit erst durch die eigentliche Darstellung. Zugleich dienen die historischen Anknüpfungen zur Charakterisierung der in Schellings Entwicklung wirksam gewordenen Systeme. — Für die historischen Ausführungen vgl. Windelband und Schlatter.

Gegensatz von Einheit und Vielheit das Problem, und die Einheit der Vielheit im Begriff die Lösung. Aber der Begriff ist nicht Funktion des die Außenwelt erkennenden Subjekts, sondern selbständige Realität. Je umfassender der Begriff, desto realer, denn desto mehr Vielheit bringt er zur Einheit. Die umfassendste Idee ist die realste, die inhaltvollste und zugleich die bestimmungsloseste: die Idee des Guten bei Plato⁴, das auch übergeistige „Eine“ bei Plotin. Wer die reine vollkommene Wahrheit schauen will, muß sich abwenden von allem Einzelnen, Bestimmten, auch von sich selbst als selbständigem Einzelwesen; er muß auch den letzten Gegensatz unter sich lassen, aus sich selbst „heraustreten“ in der „Ekstase“.

Eine äußerst folgenreiche Synthese beider Formen der Identität vollbrachte das ausgehende Mittelalter durch das Prinzip der „coincidentia oppositorum“. Das plotinische „Eine“ wird als das Unendliche gefaßt, unendlich aber im Sinn der inneren Erfahrung, insbesondere des Willens. Unendlichkeit ist ein qualitativer innerlicher Begriff, er steht darum nicht mehr im ausschließenden Gegensatz zum Endlichen. Jedes Endliche hat vermöge seiner Innerlichkeit teil am Unendlichen, und das Unendliche ist implicite in jedem Endlichen. Jedes Ding ist ein Spiegel des Universums, ein Mikrokosmos, am vollkommensten der Mensch. So Nikolaus Cusanus und Giordano Bruno. Leibniz' Monadologie ist die reifste Frucht dieser Entwicklung: Die Monade ist Identität von Subjekt und Objekt, von Einheit und Vielheit, von Unendlichem und Endlichem. Der Erkenntnisakt ist ein rein innerlicher Vorgang, ein Sich-Selbst-Bewußtwerden der Monade ohne jede Einwirkung von außen. Die Monade ist bei sich, wenn sie in der Wahrheit ist. Aber indem sie bei sich ist, ist sie zugleich im Universum; denn das Universum ist in ihr. Der Grieche tritt aus sich heraus, um im „Einen“ die Wahrheit anzuschauen. Augustin wendet sich ab von der Welt und versenkt sich in die Tiefen seines Innenlebens, um den Zweifel zu überwinden. Leibniz findet in sich zugleich das All; er selbst ist sich sein Universum.

Eine andere ebenso folgenreiche Synthese beider Formen der Identität gibt Spinoza. Die absolute Substanz ist der Begriff schlechthin, in dem das Einzelne als solches verschwindet: das ist neuplatonisch. Die Substanz ist aber zugleich die Identität ihrer Attribute, Denken und Ausdehnung, Ideelles und Reelles, Innerlichkeit und Äußerlichkeit: das

⁴ Daß die höchste Idee das Gute genannt wird, ändert an ihrer Bestimmungslosigkeit nichts; denn das Gute heißt hier soviel wie „der Wert schlechthin“. Die absolute Idee ist zugleich ontologisches und Wert-Prinzip, aber größere Bestimmtheit erlangt sie dadurch nicht, zumal Plato jener Unterschied nicht zum Bewußtsein kam.

ist modern. Während bei Leibniz das augustinische mehr individualistische Identitäts-Prinzip vorherrscht, ist Spinoza vor allem orientiert an dem antiken, naturphilosophischen Identitätsbegriff und wird dadurch Universalist. — So blieb auch hier noch eine Spannung, aus der sich weitere Entwicklungen ergeben mußten.

Gott ist die Wahrheit. Wo dieser Satz ohne Einschränkung feststeht und zugleich der Wille zur Wahrheit die unmittelbare Setzung der Identität⁵ von Gott und Mensch bewirkt hat, da ist diejenige Form religiösen Lebens erreicht, die wir nicht anders als mit dem Wort „Mystik“ bezeichnen können. „Mystik“ ist der religiöse Ausdruck für die unmittelbare Identität von Gott und Mensch⁶.

3. Der Widerspruch als Prinzip der Sittlichkeit Begriff des Schuldbewußtseins

Das Schuldbewußtsein als gestaltendes religiöses Prinzip ist von Kierkegaard in die Formel gefaßt worden: Das normale Verhalten des

⁵ Es könnte die Frage aufgeworfen werden, mit welchem Recht hier schon von *unmittelbar* gesetzter Identität die Rede ist (vgl. Anm. 6). Die Antwort folgt aus der bewußten Einseitigkeit, mit welcher der Wahrheitsgedanke bisher durchgeführt ist. Das Wort „unmittelbar“ soll eben besagen, daß die Setzung der Identität ohne die Überwindung irgend welcher Antithese, rein aus der Konsequenz des Wahrheitsgedankens geschehen ist.

⁶ Es ist zu begrüßen, daß Loofs (Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl. Halle 1906, S. 180 f.) auf eine eindeutige Definition des vielumstrittenen und vieldeutigen Wortes Mystik dringt. Seine These, daß Mystik diejenige Religionsform sei, die eine in seinem innersten Sein begründete Wesenseinheit des Menschen mit Gott voraussetzt und ein „substantielles Einswerden“ mit Gott anstrebt, liegt durchaus auf der Linie unserer Deduktion. Dennoch ist die Formel „substantielles Einswerden“ wegen der Vieldeutigkeit des Substanzbegriffes nicht ohne Bedenken. Loofs meint zweifellos einen an der Natur gebildeten Substanzbegriff und in diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist seine Begriffsbestimmung zutreffend; wo aber, wie bei Fichte und Hegel, die Substanz zum Subjekt erhoben wird, oder, wie bei Schelling, Wille und Tat als Substanz betrachtet werden, genügt jene Definition nicht. Wird nämlich unter dieser Voraussetzung substantielle Identität von Gott und Mensch behauptet, so ist damit zwar die Möglichkeit, keineswegs aber die Notwendigkeit der Mystik gegeben; das Merkmal des Unmittelbaren oder Natürlichen darf nicht fehlen, wo wirkliche Mystik zu beschreiben ist. Eben dieses naturhafte und darum unterpersönliche Moment der Mystik bedingt die Antinomie, in der sie mit den ethischen Kategorien steht, und begründet unser Problem.

Menschen zu Gott ist die Reue⁷. Damit ist ein Doppeltes gesagt: Erstens und vor allem wird jede Umbiegung des Begriffs der Sünde in den des Mangels abgewehrt. Die Sünde ist das Nicht-sein-Sollende; und das ist etwas anderes als das Nicht-Seiende oder Noch-nicht-Seiende. Auch das Schema: These — Antithese — Synthese darf nicht in dem Sinne angewandt werden, daß die Sünde als die um der Synthese willen notwendige Antithese aufgefaßt wird. Jede auch teleologische Notwendigkeit der Sünde schließt der Begriff der Reue aus. Er erlaubt es nicht, die geschehene Sünde als etwas Wertvolles zu beurteilen, insofern durch ihre Überwindung die bewußte Sittlichkeit einen Fortschritt gemacht habe, den sie ohne die Sünde nicht hätte machen können; der Reuige betrachtet die Sünde unter allen Umständen als etwas, das nicht hätte sein sollen, dessen Tatsächlichkeit Schmerz verursacht, ja den Wert der Persönlichkeit aufhebt. Die einzelne Sünde ist nicht etwas gewissermaßen Akzidentiell, was durch sittliche Arbeit und Fortschritt überwunden werden könnte, sondern sie greift in das innerste Wesen der Persönlichkeit zerstörend ein und ist selbst die Folge eines zerstörten Innenlebens: das liegt zweitens im Begriff der Reue. — Gott aber ist der Heilige. Er würde aufhören, es zu sein, wenn er das Nicht-sein-Sollende, den unheiligen Willen zuließe zur Einheit mit sich, wenn er den Unterschied aufheben würde zwischen Bösem und Gutem. Wo aber feststeht, daß Gott der Heilige ist, da empfindet der Sünder die Kluft zwischen sich und ihm als göttlichen Zorn und menschliche Schuld⁸. Schuld-

⁷ Kierkegaard ist insofern für unser Problem sehr lehrreich, als er seinen Kampf gegen die Hegelsche Identitäts-Philosophie auf Grund von Beobachtung ihrer religiösen Gefahren für das kirchliche Leben führte. Er selbst ist freilich der entgegengesetzten Gefahr nicht entgangen.

⁸ Der Schuldbegriff ist durch diese Definition sofort in die religiöse Sphäre gehoben; vgl. dazu Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bd. 3. 2. Aufl. Bonn 1870, S. 55: „Im christlichen Sinne also bezeichnet die Schuld den Widerspruch gegen Gott, in welchen der einzelne Mensch wie die Gesamtheit durch Nichterfüllung des Sittengesetzes eingetreten ist, welcher als vorhanden durch das Schuldbewußtsein anerkannt wird.“ — Über das Recht, den göttlichen Zorn als Korrelat des Schuldbewußtseins zu fassen, vgl. Kähler, *Die Wissenschaft von der christlichen Lehre*. 3. Aufl. Erlangen 1883, § 327: „Gottes persönliche Beziehung auf den Boshaften kann nicht als Gleichgültigkeit gedacht werden; man hebt das Persönliche in ihr hervor, wenn man von Gottes Zorn spricht und von diesem es ableitet, daß die Personen die Abweisung des Allmächtigen und Allgegenwärtigen bis in das Innerste hinein erfahren. Die Ablehnung dieser Einsicht erfolgt aus metaphysischer Begriffsstutzigkeit; man faßt eben weder die Selbständigkeit noch die Liebe wahrhaft persönlich, und das religiöse Verhältnis lediglich auf Seiten

bewußtsein ist der religiöse Ausdruck für den absoluten Widerspruch zwischen Gott und Mensch.

4. Die Antinomie innerhalb beider Standpunkte

Der Gegensatz beider Lebensgestaltungen scheint absolut zu sein; doch zeigt eine genauere Betrachtung, daß jedes der beiden Prinzipien eine innere Antinomie enthält, welche fähig ist, die starre Ausschließlichkeit zu überwinden. Zwar die Identität ist das Prinzip der Wahrheit, aber Wirklichkeit und Identität decken sich nicht. Die Wirklichkeit ist der umfassendere Begriff. Das haben Plato und Aristoteles in der Lehre zum Ausdruck gebracht, daß die Materie der Vereinigung mit der Idee einen nie völlig zu überwindenden Widerstand entgegensetze. Das hat Plotin in den Begriff der Ekstase gelegt, insofern dieser einen Sprung von dem Vielen ins „Eine“ bedeutet. Dem sind die Kartesianer nicht entgangen, wenn sie die Natur entgeistigten und der Erkenntnis unzugänglich machten. Das bricht auch bei Nikolaus Cusanus durch, wenn er die Gleichsetzung von Unendlichem und Endlichem letztlich für unvollziehbar erklärt und sich in die „docta ignorantia“ stürzt. Das wirkt selbst bei Leibniz nach in dem Begriff der verworrenen Vorstellung und der Notwendigkeit des Mangels, die allem Endlichen anhängt. Dadurch gerät aber dieser ganze Standpunkt in den Zwiespalt zwischen einer wahren göttlichen Wirklichkeit und einer unwahren gottverlassenen. Identität mit Gott und Gottlosigkeit wechseln ab: die Einheit des religiösen Lebens ist bedroht⁹.

Der entgegengesetzte Standpunkt ist ebenfalls mit einer inneren Antinomie behaftet. Mag der Gegensatz von Gott und Mensch noch so scharf gefaßt werden, zerbrechen darf das Verhältnis nicht. Der Gegensatz kann sich nur behaupten, solange beide Teile gezwungen sind, „*uno eodemque loco*“ zu sein, wie Schelling es ausdrückt. Was schlechterdings keine Gemeinsamkeit hat, kein Moment der Identität, kann auch nicht im Gegensatz stehen. Ja, logisch betrachtet, ist nur die höchste Antithese möglich, wo die höchste Identität vorliegt; denn nur da ist jede des Menschen persönlich-lebendig.“ Im übrigen sollen diese Zitate wie auch dasjenige betr. der Mystik nur ganz allgemein auf die Übereinstimmung des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs mit unserer Verwendung dieser Begriffe verweisen. Alles Weitere bringt die spätere Erörterung.

⁹ Für die neuplatonische Frömmigkeit ist dieser Dualismus charakteristisch. Im besten Fall wird das gewöhnliche Leben unter den Gesichtspunkt der Vorbereitung auf die Ekstase gestellt; aber im Begriff der „Vorbereitung“ ist die Geschiedenheit von Gott während der Zeit der Vorbereitung deutlich eingeschlossen.

Vereinigung durch Ergänzung ausgeschlossen. So gibt es denn auch auf die Dauer keine Frömmigkeit, deren normales Verhalten die Reue ist: Kierkegaard hat wohl gewußt, warum er die „Krankheit zum Tode“ in der Verzweiflung sah. Die negative Beurteilung der gesamten Existenz hemmt und vernichtet schließlich die Freudigkeit zur Tat und führt zur Verzweiflung. Oder es entsteht eine Abtrennung des religiösen Verhaltens, das durch den Gegensatz zu Gott bestimmt ist, vom praktischen, das atheistisch verläuft¹⁰.

5. Die ungenügenden Versuche, der Antinomie auszuweichen

Innerhalb jeder der beiden Gesamtanschauungen ist noch eine Möglichkeit der Stellungnahme gegeben, die scheinbar den Konflikt löst: Es wird der Versuch gemacht, die Wahrheit zu gewinnen ohne das Prinzip der Identität. Die Wahrnehmung des Gegebenen, Mannigfaltigen und Objektiven wird gefordert und das Hinausgehen darüber verboten. Die Wahrheit wird gewollt ohne ein Kriterium der Wahrheit. Aber eben das ist die innere Unmöglichkeit des Standpunktes: Entweder geht er über in naturalistischen Positivismus und Skepsis, oder er sucht ein Kriterium und kehrt damit zum Prinzip der Identität zurück¹¹. — Die innere Antinomie des Schuldbewußtseins führt zu dem Versuch, Sünde ohne Reue zu statuieren. Die einzelne Sünde wird als Widerspruch gegen Gott gewertet, aber der Unwert der ganzen Persönlichkeit zugunsten der erworbenen Gerechtigkeit gelehnet. Es entsteht der Standpunkt des bürgerlichen Pharisäismus¹². Das Resultat

¹⁰ Die erste Form findet sich bei den Büsserbewegungen, und vor allem bei den Erscheinungen individueller Unheilsgewißheit; die zweite Form tritt überall da ein, wo die religiöse Kraft zu gering und die natürliche Lebensbejahung zu stark ist, um jene extremen Erlebnisse aufkommen zu lassen. Dann wird das religiöse Bewußtsein, weil es sich weder negativ durchsetzen noch positiv begründen konnte, allmählich zerrieben: eine der häufigsten Ursachen praktischer Irreligiosität.

¹¹ Das Kriterium etwa im richtigen Wahrnehmen sehen zu wollen, ist nur ein Zurückschieben des Problems, da das *richtige* Wahrnehmen selbst ein Problem ist, zu dessen Lösung z. B. Malebranche gezwungen wurde, die Identität von individuellem Geist und geistiger Substanz oder Gott (Ort der Geisterwelt) zu behaupten.

¹² Der historische Pharisäismus ist bedeutend komplizierter, obgleich natürlich die Verwandtschaft mit dem hier Charakterisierten unverkennbar ist. Aber die größere religiöse Energie, wie auch die Eigenart des Gesetzes machten eine Identifizierung von göttlichem Willen und bürgerlicher Unbescholtenheit unmöglich.

ist entweder eine Beschränkung der sittlichen Beurteilung auf bestimmte grobe Sünden, d. h. aber eine Aufhebung des sittlichen Standpunktes zugunsten des rechtlichen, oder eine tiefere Erfassung des Wesens der Sünde und damit eine Rückkehr zu der ursprünglichen Stellungnahme.

II. BEI KANT

1. In der Kritik der reinen Vernunft: „Bewußtsein überhaupt“ und „Ding an sich“

Hume hatte bestritten, daß eine logische Nötigung vorliege, den Kausalitätsgedanken auf die Dinge anzuwenden; den Substanzbegriff hatte schon Locke aufgelöst. Die Identität von Bewußtseinsfunktion und wirklichem Geschehen war aufgegeben und damit der Wahrheitsgedanke gefallen. Hier setzte Kant ein: Seine „Kritik der reinen Vernunft“ ist ein Kampf für Identität und Wahrheit gegen Positivismus und Skepsis. Er gab Hume seine Voraussetzung zu, betritt ihm aber das Recht, von der erkennbaren, durch die Bewußtseinsfunktionen gestalteten Welt eine „objektive“ der Dinge zu unterscheiden. Er gab zu, daß die Identität niemals zu erweisen ist, wenn Subjekt und Objekt von vornherein auseinander gerissen sind. Aber er bestritt das Recht zu dieser Trennung: In den Vernunftfunktionen Raum, Zeit, Kategorien ist die Vernunft bei sich; aber indem sie bei sich ist, ist sie zugleich bei den Dingen; denn diese sind nirgends anders als in der von den Bewußtseinsfunktionen geformten Erscheinungswelt. Damit ist das letzte Dogma, das Hume hatte stehen lassen und auf das er seinen Positivismus gründete, die ursprüngliche Kluft zwischen Subjekt und Objekt, weggeräumt, der Wahrheitsgedanke fester als zuvor begründet¹³. Die antike Form des Identitätsprinzips kommt bei Kant

¹³ Schlatter sagt Seite 113: „Kant gibt den Wahrheitsgedanken auf, sofern er die Übereinstimmung des von uns hergestellten Denkgebildes mit seinem Objekt verlangt.“ Dieser Satz ist nur möglich infolge der Zweideutigkeit der Worte Denkgebilde und Objekt. Bedeutet Denkgebilde das Weltbild irgend eines Philosophen, so ist es selbstverständlich nur wahr, wenn es mit dem Objekt übereinstimmt, d. h. notwendig und allgemeingültig ist. Bedeutet Denkgebilde die von den Vernunftfunktionen geformte Erscheinungswelt, die allen vernünftigen Wesen gemeinsam ist, so ist nach der kantischen These eben dieses Denkgebilde das Objekt der Erkenntnis. Aber Schlatter

zum Ausdruck in dem Begriff der Synthesis. Das Bewußtsein ist nichts anderes als ein Akt der Synthesis des Mannigfaltigen, und alle Funktionsweisen des Verstandes sind Formen der Zusammenfassung des Mannigfaltigen in der Einheit des Bewußtseins. Die Einheit ohne Vielheit ist leer, die Vielheit ohne Einheit blind. Beide haben nur Realität im Akt der Synthesis. Wahrheit ist Identität durch Synthesis. — Subjekt und Objekt, Einheit und Mannigfaltigkeit sind demnach korrespondierende Begriffspaare: Subjektivität ist die Verknüpfung der Mannigfaltigkeit zur Einheit des Bewußtseins, und Objektivität ist die in der Einheit des Bewußtseins gesetzte Mannigfaltigkeit. Wahrheit ist Identität der Mannigfaltigkeit des Objekts in der Einheit des Subjekts. Wahrheit ist Identität von Subjekt und Objekt.

Der Gegenstoß gegen das Identitätsprinzip liegt bei Kant in seiner Lehre vom „Ding an sich“. Das Ding an sich ist ein Grenzbegriff: Er begrenzt die Identität von Subjekt und Objekt, von Einheit und Mannigfaltigkeit. Nicht alles Objektive ist zur Innerlichkeit des Subjekts gebracht. Nicht alles Mannigfaltige ist begriffen in der Einheit der Synthesis. Es ist keine absolute, vollendete Synthese gegeben, sondern nur einzelne Akte synthetischer Bewußtseinshandlungen. Die Wahrheit lebt im *Aktus* der Synthesis; aber eben das ist ihre Relativität; denn wäre sie vollkommen, so bedürfte es keiner Aktualität mehr. Das „Ding an sich“ ist das hypostasierte Irrationale. Wie kommt aber die Vernunft zu dieser Begrenzung? In welchem Verhältnis steht das „Ding an sich“ zur Erscheinungswelt? Die Kategorie der Kausalität ist nicht anwendbar, wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem sie für die Erscheinungswelt gilt. Gibt es einen anderen Sinn für sie? — Hier liegt ein Hauptherd der irrationalistischen Momente in der Entwicklung des Idealismus.

Aus dem Prinzip der Identität heraus ist nun die Kritik der Gottesbeweise zu würdigen. Im ontologischen Beweis sind beide Hauptformen des Identitätsbegriffs verflochten. Je höher der Begriff, desto größer die Vollkommenheit. Das allervollkommenste Wesen ist das allerrealste; denn alle Mannigfaltigkeit ist in ihm beschlossen. Daß aber dieser, dem antiken Denken selbstverständliche Schluß problematisch wurde, ist die Folge der neuen Antithese von Innerlichkeit und

ter braucht das Wort Objekt in dem dogmatistischen vorkritischen Sinn und beweist, was er voraussetzt. Aber gerade das Recht dieser Voraussetzung ist das Problem. — Im übrigen ist die gegebene Kantauffassung die *idealistische*, nicht die neukantische. Da Schelling selbstverständlich die erste teilt und es nur darauf ankam, die Art seiner Abhängigkeit von Kant darzustellen, so bedarf obige Darstellung keiner weiteren Begründung.

Äußerlichkeit. Das kam den vorkantischen Ontologen nicht zum Bewußtsein, und sie lösten das Problem mit Wendungen, die für die neue Fragestellung unzureichend sind. Die Gewißheit eines für unsere Innerlichkeit jenseitigen Wesens läßt sich nicht erreichen. Das Subjekt kann nicht aus sich heraus, und das Objekt kann nicht an das Subjekt heran. Von der Idee zur Existenz gibt es keinen Weg. Die Existenz ist das „Andere“. Nur in der Idee ist die Vernunft bei sich, ist die Identität gewahrt, nur bis zur Idee führt der ontologische Beweis¹⁴. — Die Unterscheidung von Idee und Existenz, die Kant in seiner Kritik des ontologischen Beweises anbahnt, ist einer der folgenreichsten und für unser Problem wichtigsten Vorgänge innerhalb der philosophischen Entwicklung.

Das kosmologische Argument schließt vom Bedingten auf das Unbedingte. Nun ist der Ausdruck der Bedingtheit der Einzeldinge das Kausalgesetz; also ist es unmöglich, mittelst der Kausalität über das Bedingte hinauszukommen. „Über die Reihe der einzelnen Ursachen ist nur dann hinauszugelangen möglich, wenn man über das Kausalitätsverhältnis selbst als eine Kategorie der Endlichkeit hinausgeht“ (Strauß I, 382)¹⁵. Solange das Unbedingte jenseits des Bedingten steht, ist es selbst ein Einzelnes und insofern Bedingtes: sein Charakter als Unbedingtes bleibt nur gewahrt, wenn es in Identität mit dem Bedingten gedacht wird. „Das kosmologische Argument beweist ein notwendiges Wesen, aber kein außerweltliches, sondern ein ewiges Grundwesen der Welt“ (Strauß ebenda). Das Unbedingte ist nicht Kausalität, sondern Substanz. Aber Substanz nicht im vorkritischen, spinozistischen Sinn, sondern in der durch die Kritik des Substanzbegriffes notwendig gemachten Form, daß die Substanz Subjekt, Geistigkeit, Vernünftigkeit ist. Auf diese Weise war man wieder bei dem Unbeding-

¹⁴ In dieser Form ist der ontologische Beweis wieder aufgenommen von Hegel; vgl. darüber Strauß, Die christliche Glaubenslehre. Tübingen, Stuttgart 1840/41. I, 399: „So ist unser Begriff vom absoluten Wesen, wenn er wirklich Begriff des absoluten Wesens und nicht von sonst etwas ist, dieses Wesen selbst. Freilich ist in diesem Begriffe das absolute Wesen nicht erschöpft, da es nicht bloß Wesen und Begriff, sondern auch Existenz ist . . . Nur insofern also ist Hegel's das ontologische Argument beweisend, als ihm das Sein Gottes, das er beweisen will, kein anderes ist als die Gottesidee, von der das Argument ausgeht.“

¹⁵ Hier setzt die nachkantische Philosophie ein. Kant ist diesen Weg nicht mehr gegangen. Die Bedeutung seiner Kritik des kosmologischen Beweises besteht darin, daß er es für immer unmöglich gemacht hat, mit der Kausalität, d. h. ohne Anwendung des Identitätsprinzips, von der Welt zu Gott zu gelangen.

ten, der Idee, wie beim ontologischen Beweis angekommen; aber von da zurück zur Existenz und dem Bedingten gibt es keinen Weg. Denn die „via causalitatis“ ist ja versperrt. — Neben dem Schluß vom Bedingten auf das Unbedingte enthält der kosmologische Beweis den vom Zufälligen auf das Notwendige. Es existiert Einzelnes, dessen Existenz wir auch wegdenken könnten; wenn aber etwas existiert, so muß auch etwas existieren, was wir uns nicht als nicht-seiend denken könnten¹⁰. Aber selbst das allervollkommenste Wesen müßte sich die Frage stellen: „Woher bin ich denn?“ („Krit. d. r. V.“ A, 613). Dies ist „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“. Es ist das reine Faktum, das aller Vernunft vorangeht: daß überhaupt etwas ist, bleibt irrational. Es gibt keine Notwendigkeit der Existenz. Die Frage, warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts, bleibt unbeantwortbar, Notwendigkeit ist allein in der Vernunft. Wenn sie vom Bedingten der Existenz aufsteigt zum Unbedingten, so endet sie bei sich selbst. Will sie aber vom Zufälligen der Existenz aufsteigen zum notwendig Existierenden, so gerät sie ins Bodenlose und ist gezwungen, sich selbst aufzugeben. Auch der kosmologische Beweis gibt nur Gewißheit, solange die Vernunft bei sich selbst bleibt, die Identität gewahrt ist. Zur wirklichen Existenz kann die Vernunft von sich aus nicht dringen, daher denn Kant auch mit Recht den kosmologischen Beweis schließlich auf den ontologischen zurückführt.

Eine eigenartige Stellung nimmt der physiko-theologische Beweis ein. Er leistet, was er leisten soll, nur in Kombination mit dem kosmologischen: nämlich die Behauptung eines intelligenten Welterschöpfers. Gegen diese *Kombination* richtet sich Kants Kritik. Für sich allein aber ist der Beweis unfähig, über die Natur hinauszuführen. — Dennoch behält er seine Bedeutung für die Naturbetrachtung. „Das einzelne organische Naturprodukt sowohl als die Natur im ganzen verhalten sich zum menschlichen Kunstprodukt gerade so, wie das Werk eines immanenten, von innen heraus die Materie gestaltenden Künstlers zu dem eines solchen, der von außen her mit dem gegebenen Stoffe schaltet“ (Strauß I, 387), d. h. auch der Natur gegenüber ist der Wahrheits-

¹⁰ Die beiden kosmologischen Schlüsse unterscheiden sich folgendermaßen: Der erste geht von der Tatsache aus, daß etwas existiert, das wegen seiner raumzeitlichen Beschränktheit nicht als das wahrhaft Seiende angesehen werden kann; er fragt darum nach dem wahrhaft Seienden. Der zweite Schluß geht von der Tatsache aus, daß etwas existiert, dessen Notwendigkeit die Vernunft nicht einsehen kann; es wird darum die Frage gestellt, ob etwas existiert, das nicht als nichtseiend gedacht werden kann. Die erste Frage richtet sich auf das Wesen des Seienden, die zweite auf den Grund des Seins.

gedanke anwendbar, auch in ihr ist Identität. In welchem Sinne, das zeigt die „Kritik der Urteilkraft“ (siehe unten). An dieser Stelle deutet Kant den Gedanken nur an.

Kants Kritik der Gottesbeweise zeigt aufs klarste die Antinomie in seinem Wahrheitsgedanken. Soweit die Identität der Vernunft reicht, ist die Wahrheit; aber das einzelne Existierende ist als solches der Vernunft fremd. Was die Kritik der Gottesbeweise übrig gelassen hat, ist die absolute Idee, in der die Vernunft bei sich selbst ist. Hier wächst der neue, am Identitätsbegriff gebildete Gottesgedanke. Es ist das „Bewußtsein überhaupt“. Kant hat es nicht Gott genannt, sein positiver Gottesgedanke ist nicht am Wahrheitsbegriff, sondern an dem sittlichen Problem erwachsen. Aber eine konsequente Durchführung des Identitätsbegriffes mußte in der kantischen Allgemeinvernunft ihr höchstes Prinzip finden. Schlatter nennt das „Bewußtsein überhaupt“ eine Abstraktion und wundert sich, daß es von Kant als real behandelt wird. Das wäre berechtigt, wenn der Begriff durch Abstraktion aus den einzelnen vernünftigen Wesen entstanden wäre. Er ist aber vielmehr der Ausdruck für die unbedingte, überempirische und überindividuelle Geltung der Vernunfttätigkeiten. Gerade darauf beruht ja die Identität, daß das einzelne empirische Subjekt in sich eine Vernunftnotwendigkeit findet, durch die es über alle Einzelheiten hinausgehoben ist. Das „Bewußtsein überhaupt“ ist nicht ein quantitativer, sondern ein qualitativer Begriff. In *jedem* Individuum hat die Vernunft die Eigenschaft, überindividuell zu sein; es liegt im Wesen der Wahrheit, Geltung zu haben. Was aber Geltung hat, ist in sich selbst universell, auch wenn es nur in *einem* Individuum realisiert wäre.

2. In der Kritik der praktischen Vernunft: Moralische Weltordnung und radikales Böse

In der Kritik der praktischen Vernunft kommt es für uns auf zwei Begriffe an: Autonomie und Freiheit. Im Prinzip der Autonomie liegt die Identität beschlossen, das Prinzip der Freiheit schafft die Möglichkeit des Widerspruchs. Doch ist Freiheit insofern der umfassendere Begriff, als auch die Autonomie unter ihm subsumiert werden kann; ist sie doch der Ausdruck für die Unabhängigkeit der Vernunft von materiellen, außerhalb ihrer Selbstbestimmung liegenden Motiven. „Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit im strengsten, d. i. transszendentalen Verstande“ („Krit. d. pr. V.“ A, 57). Frei ist ein Wesen, das nur durch sich selbst bestimmt ist. Frei ist die praktische

Vernunft, insofern sie kein Gesetz, als das ihres eigenen Wesens in sich aufnimmt. „Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit“ (A, 66). Dieser Freiheitsbegriff ist spinozistisch¹⁷: „Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen“ (Spinoza „Ethik“, Leipzig 1909. 2. Aufl. S. 44). Ich nenne ihn material, insofern er die vollkommene Identität des Wesens mit sich selbst aussagt, und im Gegensatz zu dem formalen Freiheitsbegriff, der die Möglichkeit, auch anders sein zu können, ausdrückt¹⁸. Autonomie oder materiale Freiheit oder Identität stehen im Gegensatz zur formalen Freiheit, dem Möglichkeitsgrund des Widerspruchs.

Kant verlegt die formale Freiheit in die Transzendenz: dort hat sich der Mensch für oder gegen die Vernunft entschieden. So ist das böse Gewissen und die Reue über längst vergangene und überwundene Sünden zu erklären. In der Religionsphilosophie behauptet er im

¹⁷ Man pflegt gegenwärtig, besonders von neukantischer Seite aus, den nachkantischen Idealismus als Kombination von Kant und Spinoza abzulehnen. Dabei werden dann die spinozistischen Momente bei Kant durch antimetaphysische Exegese unwirksam gemacht. Ob dies jedoch historisch berechtigt ist, dürfte sehr zu bezweifeln sein. Kants Antithese richtet sich nicht gegen Spinoza, sondern gegen die Wolffianer und damit zum Teil gegen Leibniz. Und zwar gerade auf Grund dessen, was Wolff von Spinoza unterscheidet, nämlich der mangelhaften Durchführung des Identitätsprinzips. Dadurch wird eine ursprüngliche Verwandtschaft von Kant und Spinoza von vornherein wahrscheinlich. Deutlich zeigt sich dieselbe bei der Behandlung des kosmologischen Problems (siehe oben S. 26) und bei der Lehre von der Autonomie. Während aber Spinoza die Autonomie (materiale Freiheit) nur negativ bestimmt als Unabhängigkeit von äußeren Bedingungen, faßt sie Kant zugleich positiv als tätige Selbstbestimmung. Hier liegt der wahre Unterschied zwischen beiden und darum auch zwischen vorkantischer Metaphysik und nachkantischem Idealismus: Was vor Kant ruhende Substanz war, ist bei ihm und nach ihm tätiges Ich. Spinozas Substanz und Kants Autonomie verhalten sich wie Freiheit des Seins und Freiheit der Tat, wie Selbstsein und Selbstsetzen.

¹⁸ So auch Julius Müller (Die christliche Lehre von der Sünde. Breslau 1844. 6. Aufl. II, 38 f.): „Der Ausgangspunkt also ist eine Freiheit, die noch nicht innere Notwendigkeit ist, sondern Möglichkeit eines Andern, das Ziel, die mit der Notwendigkeit identische Freiheit“; und in diesem Zusammenhang die Begriffe „formale und materiale Freiheit“ in unserm Sinn.

Zusammenhang der Lehre vom radikalen Bösen eine Entscheidung aller Menschen gegen die Vernunft: die schärfste Formulierung des Prinzips des Widerspruchs. — Dadurch entsteht nun ein Schema mit Begriffsdreiheiten: auf der einen Seite die mit sich selbst identische Vernunft, auf der anderen das Irrationale, der Widerspruch, zwischen beiden aber das Gebiet der sinnlichen, materialen Beweggründe des Willens, die an und für sich indifferent sind, aber Sünde begründen, sobald sie mit der Vernunft in Widerspruch geraten und die Identität stören. Das ist das Wesen der formalen Freiheit, daß sie das normale Verhältnis von Vernunft und Natur umkehren und die Natur, das Begehrungsvermögen, zum herrschenden machen kann. Position — Negation — Gegenposition: das ist die Begriffsentwicklung unter Einfluß der ethischen Kategorien. Das Prinzip der Identität ist dadurch aufs schwerste gefährdet: denn wenn im empirischen Menschen das radikale Böse, d. h. der Widerspruch gegen die Vernunft, herrscht, so ist nicht zu ersehen, wie es in ihm zur Identität kommen kann. „Er kann . . . nicht in einigen Stücken sittlich gut, in anderen zugleich böse sein“ (Religion usw., B, 13). Hier lag ein Problem, an dem im Stoß und Gegenstoß die folgende Entwicklung gearbeitet hat.

Die Folgen der Zerstörung des Identitätsprinzips zeigen sich schnell an der Art, wie in der „Kritik der praktischen Vernunft“ der Gottesgedanke gewonnen wird. Basis der Beweisführung ist die Differenz zwischen den beiden im Begriff des höchsten Gutes enthaltenen Momenten, Sittlichkeit und Glückseligkeit. Nun ist es vernunftgemäß, das höchste Gut zu bejahen und zu erstreben. Daraus aber folgt die subjektive Notwendigkeit, „das ist das Bedürfnis“, das Dasein „eines höchsten ursprünglichen Guts“, Gottes, anzunehmen. Aber diese Annahme ist nicht Pflicht, „denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen“ (Kr. d. pr. V. A, 261). „Eines Dinges“, denn der Gott, von dem hier die Rede ist, bleibt im Verhältnis zum denkenden Subjekt ein Objekt, ein Ding, auch wenn ihm Denken und Wollen zugeschrieben wird (S. 260). Und in der Vernunft liegt niemals die Notwendigkeit, über sich selbst hinauszugehen. Die Bejahung des Gottesgedankens geschieht ohne Nötigung durch die Wahrheit. Darum fehlt diesem Gott gegenüber die Gewißheit. Im Grunde ist der moralische Gottesbeweis, den Kant versucht hat, eine Kritik jedes Beweises, der aus moralischen Gründen die Existenz eines von der Vernunft unterschiedenen Gottes aufzeigen will. Gewißheit ist nur, wo die Vernunft bei sich selbst ist, in ihrer autonomen Gesetzgebung. Wurde an diesem Punkt konsequent weiter gedacht, so mußte ein neuer Gottesbeweis entstehen, freilich ein solcher, bei dem die Basis des Beweises und

das zu Beweisende identisch sind, gerade wie beim ontologischen. Zugleich aber mußte die Lehre von der wesentlichen Unvernunft des Menschen fallen (Fichte).

Mit der Identität hört nun auch die Realität des religiösen Verhältnisses auf. „Die Religion beruht auf der Vorstellung der sittlichen Gesetze als göttlicher Gebote“, Wahrheit kommt allein dem sittlichen Gesetze zu; die Vorstellung, daß es göttliche Gebote seien, ist ein Bedürfnis, an dessen Erfüllung die Sittlichkeit jedoch nicht unbedingt geknüpft ist. Unter allen Umständen aber ist eine direkte Gemeinschaft mit Gott unmöglich. An drei Punkten tritt das in Kants „Religion innerhalb usw.“ besonders kraß hervor: Der alt- und neutestamentliche Geistbegriff verschwindet völlig; an seine Stelle tritt der blasse Gedanke, daß Gott Geist ist, sofern er „sein Wohlgefallen auf die Bedingungen der Übereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist“ (B, 220).¹⁹ „Das Beten als ein innerer, förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn“ (B, 302). Als Wunsch aufgefaßt, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen, „kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit stattfinden, wenngleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß beteuern zu können“ (B, 303). Es ist eine Anmaßung, die Existenz Gottes als völlig gewiß zu beteuern; das Gebet ist ein Wunsch, den der Beter an sich selbst richtet²⁰. Die Abhand-

¹⁹ Mit Recht sieht Schäder (Theozentrische Theologie. Leipzig 1909, I, 27) in der Vernachlässigung der Lehre vom Geist ein Charakteristikum der von Kant abhängigen Theologie. Seine sowie Lütgerts (Gottes Sohn und Gottes Geist. Leipzig 1905, S. 4) Forderung der Behandlung des Geistproblems bedeutet eine Rückkehr zum Identitätsprinzip und zur Mystik. Das zeigt sich auch ganz deutlich an den Ausführungen der Genannten über die Mystik. Geist ist die „Macht lebendiger Selbstvergegenwärtigung“ (Schäder S. 27), „das sachgemäße Bekenntnis zum Geiste Gottes entscheidet . . . gegen Kant und gegen den Neukantianismus“ (S. 146) und damit auch gegen „die Antimystik Ritschls“ (S. 144), durch die „Gott in einer sehr nachdrücklichen Entfernung von uns gehalten wird“ (Seite 150). Lütgert: „Geist ist Erkenntnis, und Gotteserkenntnis ist Geist Gottes“ (Seite 81). Der Geist wirkt eine Erkenntnis Gottes, „die aus dem Geist Gottes, d. h. von Gott selber stammt“ (S. 78). Viel schärfer kann das Prinzip der Identität nicht ausgesprochen werden.

²⁰ Vgl. dazu Lütgert (S. 78): „Unsere Gotteserkenntnis erhebt sich . . . nicht über die Vermutung, sie ist Ahnung, blaß und matt und daher ohne Kraft.“ „Das Ja und Nein halten sich die Waage . . . Der Sieg des Ja über das Nein ist das Merkmal des Geistes“ (S. 79). Und: „Wer beten kann, hat Geist“ (S. 81). Denn „Gebet ist Gemeinschaft mit Gott“ (ebenda). — Cha-

lung schließt mit dem Hinweis, „daß es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten“. Damit ist der Religion das eigentlich Religiöse geraubt, die Paradoxie des Glaubens. Die „Religion innerhalb usw.“ ist im Grunde ein fortgehender Beweis, daß ohne Identitätsprinzip sämtliche Wirklichkeiten des religiösen Lebens unverstanden bleiben.

Betrachten wir die Situation in der „Kritik der praktischen Vernunft“ und „der Religion innerhalb usw.“, so wird deutlich, daß sich Kant durch die kritische Anwendung des Identitätsprinzips die Möglichkeit genommen hatte, auf irgend eine Weise die Gewißheit eines Gottes zu begründen, wie ihn die rationale Theologie erschließen wollte. Die rationalen Beweise hatte er selbst zerstört; was aber dadurch mit Recht aufgegeben war, konnte der moralische Beweis nur mit Unrecht zu ersetzen suchen, denn er führt, wenn er völlig frei von Einwirkungen theoretischer Art durchgedacht wird, nicht weiter als bis zur Selbstgewißheit der praktischen Vernunft, in einer moralischen Weltordnung begründet zu sein (Fichte); „... wobei die Vorstellung eines persönlichen Handhabers derselben als eine Entäußerung des Moralgesetzes in uns, als Übertragung eines Subjektiven in uns auf ein Wesen außer uns erscheint“ (Strauß I, S. 392).

3. In der Kritik der Urteilskraft: *Organisches und Anorganisches*

Der Widerspruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, der innerhalb der Kritik der praktischen Vernunft als Gegensatz von Neigung und Pflicht wiederkehrt, veranlaßte Kant zu einer Synthese von großer Tragweite. Das Prinzip der Identität gewinnt in der Kritik der Urteilskraft einen überraschenden Sieg. Schon im Begriff der Urteilskraft als Vermögen der Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine zeigt sich der (antike) Identitätsbegriff. Die Durchführung ergibt dann eine doppelte Fassung des Prinzips je nach dem Überwiegen des einen der beiden Faktoren Notwendigkeit und Freiheit. Unter dem „Exponenten“ der Notwendigkeit steht die *theologische* Urteilskraft. Zwar begründet ihre Anwendung auf die Natur keine objektive Natur-

rakteristisch daneben Herrmann (Der Verkehr des Christen mit Gott, 1. Aufl. Stuttgart 1886, S. 150): „Gebet ist der Glaube selbst als die stete *Richtung* des Herzens auf Gott“, und Gebet ist „eine Anwendung des Glaubens auf den bestimmten Moment“ (S. 154). — Dort eine Lehre vom Gebet, die durch „Identität“, hier eine solche, die durch „Gegensatz“ bestimmt ist.

erkenntnis, sondern ist eine Betrachtungsweise von nur subjektiver Notwendigkeit; die Naturforschung hat es mit der Kausalität zu tun; der Zweckbegriff darf nirgends die Kausalreihe ersetzen. Aber er muß in dem kausal bestimmten Naturprozeß als realisiert angesehen werden, sowohl im einzelnen Organismus als auch im Gesamtbestehen der Natur. Der Zweck der Natur aber ist Realisierung des Sittengesetzes²¹. Die absolute Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine ist das Werk des intuitiven Verstandes, der mit den allgemeinen Regeln zugleich die besonderen Inhalte und mit dem höchsten Zweck zugleich alle untergeordneten Zwecke und Mittel schafft und schaut.

Dem entspricht nun durchaus die Identität von Notwendigkeit und Freiheit unter dem „Exponenten“ der Freiheit, die *ästhetische* Urteilskraft. Sie richtet sich auf die Harmonie der allgemeinen Verstandesregeln und des Sinnlich-Einzeln und findet in dieser Identität das Prinzip der Schönheit. Und diese Synthese ist kein Willkürakt. Ist sie auch nicht demonstrierbar, so kann sie doch mitgeteilt werden; denn sie ist eine apriorische Funktion des menschlichen Geistes und wurzelt in einem „Gemeinsinn“, einem übersinnlichen Substrat des individuellen Geisteslebens, im „Bewußtsein überhaupt“. — Ist das Schöne Identität des Allgemeinen mit dem Besonderen, so ist die Produktion des Schönen, die Kunst, Identität von Freiheit und Notwendigkeit. Die Freiheit für sich richtet sich auf den abstrakten Zweck; sie hat Platz im technischen und ethischen Handeln. Die Notwendigkeit für sich schafft die zwecklose Mannigfaltigkeit der Kausalreihe. Das Genie tut auf dem Boden der Freiheit dasselbe, was die Natur auf dem Boden der Notwendigkeit tut: es produziert mit Freiheit das Notwendige und mit Notwendigkeit das Freie. In ihm kommt der intuitive Verstand zum Durchbruch.

In diesen Formulierungen hat das Prinzip der Identität seinen sachlich und geschichtlich wirksamsten Ausdruck gefunden. Bei Kant liegt das noch verborgen unter der schematischen und vielfach hypothetischen Darstellungsweise. Das Material lag bereit, aber die systematische Zusammenfassung fehlte; erst durch diese konnte deutlich werden, von welcher Tragweite die Synthese der Urteilskraft war.

Eine gewisse Antinomie ist freilich auch hier zu beobachten: Neben dem Schönen steht das Erhabene. Dessen Wesen beruht aber auf der überwältigenden, niederdrückenden Macht des Gegenstandes. Es findet ein sinnliches Unterliegen mit dem entsprechenden Unlustgefühl statt,

²¹ Um die volle Bedeutung dieser Gedanken zu würdigen, ist daran zu denken, daß Natur das Dasein der Dinge bedeutet, sofern sie nach Gesetzen bestimmt sind, daß also auch jedes menschliche Tun, insofern es der Erscheinungswelt (auch der psychischen) angehört, Natur ist.

und erst in der Überwindung des mathematisch oder dynamisch Erhabenen durch die theoretische resp. praktische Vernunft kommt das Lustgefühl zum Durchbruch. Da das Erhabene im kantischen Sinne einen Kampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft voraussetzt, so kommt an dieser Stelle das Prinzip des Gegensatzes in der Kritik der Urteilskraft zum Vorschein²².

Ein ähnliches Verhältnis findet statt zwischen Organischem und Anorganischem. Dem Schönen, der unmittelbaren Identität entspricht das Organische. Das Erhabene hat zum Stoff das Anorganische. Woher aber das Anorganische, wenn die gesamte Erscheinungswelt teleologisch sein soll? Ist es wirklich möglich, die Natur als Gesamtorganismus zu begreifen?²³ — Das „Ding an sich“, das radikale Böse, das Anorganische: das waren die drei Begriffe, die in der ersten Hälfte der idealistischen Bewegung verbannt, sich in der zweiten mit um so größerer Gewalt Bahn brachen und das System der Vernunftidentität auflösten.

²² Die religiöse Bedeutung des Erhabenen liegt vor allem in seinem Einfluß auf die Gestaltung des Gottesgedankens. Der Gott des Alten Testaments ist in erster Linie der Erhabene, die Neuplatoniker dagegen stellen das göttliche Universum unter den Gesichtspunkt des Schönen. Die Ästhetik der Psalmen und Hiobs unterscheidet sich von der Plotins und Brunos wie Erhabenheit und Schönheit. — Damit hängt weiter die Anwendung des Machtgedankens auf Gott zusammen. Wo Gott auf Grund der Identität in Vernunftnotwendigkeiten irgend welcher Art eingeschlossen wird, erleidet der Machtgedanke Einbuße. Erst in dem, was höher ist als alle Vernunft, in dem „absolut Erstaunenswerten“ (Schelling) beweist Gott seine Erhabenheit und Macht. Auf diesem irrationalen Machtgedanken beruht die erhabene Wirkung der echt protestantischen Choralpoesie, dieses unvergleichlich kraftvollen Bollwerks gegen sentimentale Liebesmystik und pietistischen Kult des „schönen“ Jesus. Der persönliche Gott ist für sie niemals der Schöne, sondern der Erhabene.

²³ Über die religiöse Bedeutung des Anorganischen ist folgendes zu bemerken: Das Anorganische wird entweder aufgefaßt als das noch Unorganisierte, zu Organisierende; dann tritt es unter den Gesichtspunkt des Erhabenen und begründet dessen religiöse Wirkung, oder es wird aufgefaßt als das Desorganisierte und tritt dann unter den Gesichtspunkt des Häßlichen. In höchster Steigerung ist dies beim Tode der höheren Organismen der Fall. Während das Anorganische, als Unorganisiertes aufgefaßt, wenigstens die Möglichkeit der Organisation in sich schließt, bedeutet es als Desorganisiertes einen totalen Widerspruch gegen das Prinzip der Organisation und damit der Identität. An der irrationalen Tatsache des Todes pflegen darum auch die ästhetischen Weltanschauungen zu zerbrechen. Auf den Gottesgedanken übertragen worden ist das Häßliche von dem modernen Pessimismus, dessen Gott, wie Schlatte richtig bemerkt, diabolische Züge trägt.

DIE DURCHFÜHRUNG DER MYSTIK
IN SCHELLINGS ERSTER PERIODE

I. DIE WILLENSMYSTIK

1. Absolute und aktuelle Identität.

Schellings erste Schriften sind Versuche, Fichtes Philosophie von verschiedenen Seiten her zu beleuchten und den Kantianern gegenüber zu verteidigen. Dementsprechend ist der Standpunkt im wesentlichen derjenige der „Wissenschaftslehre“, wenn auch, je länger je mehr, neue Ansätze hervortreten. Das betrifft zunächst die prinzipielle Weiterführung des Kritizismus durch den Freiheitsbegriff. „Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Prinzipien alles Wissens darzustellen“ (Sämtliche Werke. Stuttgart, Augsburg 1856 ff. Abteilung I, Band I, Seite 152)¹, so kündigt Schelling seine Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ an (I, 149) und verspricht eine Philosophie, „die als ihr erstes Prinzip die Behauptung aufstellt, daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, daß der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Sein nach überhaupt kein Objekt sei“ (I, 157). Das Unbedingte, „der letzte Grund aller Realität nämlich, ist ein Etwas, das nur durch sich selbst, d. h. durch sein Sein denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, bei dem das Prinzip des Seins und Denkens zusammenfällt“ (I, 163). Darum darf es weder in der Sphäre des Objektiven liegen noch in der des Subjektiven, insofern beide durch ihren Gegensatz bedingt sind. „Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden Ich aus“ (I, 176). „Der letzte Punkt, an dem unser ganzes Wissen und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß schlechterdings durch nichts weiter bedingt sein . . . Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — *Freiheit*“ (I, 177).

¹ Die Bände I—X, welche zur ersten Abteilung gehören, sind hier ohne Bezeichnung der Abteilung zitiert, die Bände I—IV der zweiten Abteilung immer durch Voranstellung der Abteilungsbezeichnung 2.

Diese Sätze bedeuten eine konsequente, von allem Empirismus gereinigte Durchführung des Identitätsprinzips. Im Vergleich mit Kant ist zunächst festzustellen, daß die Kritik der Urteilskraft für die Fassung des Prinzips bedeutungslos geblieben ist. Die Identität ist durchaus orientiert an dem materialen Freiheitsbegriff der praktischen Vernunft: Freiheit gleich Autonomie. Die reine Selbstsetzung der Vernunft ist ihre Freiheit. — Dasselbe Prinzip begründet auch die theoretische Vernunft: der Akt der Synthesis ist, absolut betrachtet, identisch mit dem Akt der Autonomie. Das „Bewußtsein überhaupt“ ist theoretisch die absolute Synthesis, praktisch die absolute Autonomie. Damit war die vollkommene Identität an den Anfang des Systems gestellt, der Wahrheitsgedanke total bejaht. Daraus folgte die Notwendigkeit, daß die Lehre vom radikalen Bösen wegfiel und das „Ding an sich“ kritisch zersetzt wurde. Aller Gehalt, alle Realität ist in das absolute Ich gesetzt. Was jenseits des Ich liegt, hat keine Realität, wie das „Ding an sich“ bei Kant, sondern ist Nicht-Ich, Negation, Gehaltlosigkeit. Die absolute Freiheit der Vernunft ist durch keinen Gegenwillen beschränkt, der Wille will sich selbst, und darin hat er seine Identität und Vollkommenheit.

Aber der Ausgangspunkt, die praktische Vernunft, Wille und Tat, brachte auch in dieses System ein starkes Moment der Differenz. Schelling argumentiert folgendermaßen: Der Dogmatismus, der ein absolutes Objekt voraussetzt, ist durch die „Theorie der synthetischen Urteile“ zu besiegen; denn danach ist das Objekt als solches nur unter der Bedingung des Subjekts. Aber Synthesis ist nur unter zwei Voraussetzungen denkbar: „1. Daß ihr eine absolute Einheit vorangehe, die erst in der Synthesis selbst, d. h. wenn ein Widerstrebendes, eine Vielheit, gegeben ist, zur empirischen Einheit wird“ (I, 296). „2. ist keine Synthesis anders als unter der Voraussetzung, daß sie sich selbst wieder in einer absoluten Thesis endige, denkbar: der Zweck aller Synthesis ist Thesis.“ Sobald die kritische Philosophie aber, wie es notwendig ist, die absolute Thesis setzt, steht sie mit dem Dogmatismus auf gleicher Stufe (I, 297): sie setzt ein Unbedingtes, wodurch Subjekt und Objekt als solche aufgehoben werden. „Bedingung der Synthesis aber ist Widerstreit überhaupt, und zwar bestimmt der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt“ (I, 298). Offenbar heißt Synthesis hier: aktuelle Synthesis. Die absolute, vollendete nennt Schelling Thesis; und er sieht in der Erhaltung der Aktualität die Rettung des Kritizismus. Warum? Schelling antwortet: Stellt man das Absolute als realisiert, als existierend dar, so wird es eben dadurch objektiv; es wird Objekt des Wissens und hört eben damit auf, Objekt der Freiheit zu sein. Für das endliche

Subjekt bleibt nichts übrig, als sich selbst als Subjekt zu vernichten, um durch Selbstvernichtung mit jenem Objekt identisch zu werden. Die Philosophie ist allen Schrecken der Schwärmerei preisgegeben (I, 331)². Dieser Schrecken der Schwärmerei, d. h. der Mystik, ist die Selbstvernichtung. „Wunderbar ziehen sich diese Ideen durch alle Schwärmereien der verschiedensten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellektuale Anschauung für objektiv nimmt, unterscheidet sich von allen Träumereien der Kabbalisten, der Brahmanen, der chinesischen Philosophen, sowie der neuen Mystiker durch nichts als die äußere Form; im Prinzip sind sie alle einig“ (I, 326). Und dieses Prinzip ist dadurch charakterisiert, daß wir „aus der intellektuellen Anschauung wie aus dem Zustande des Todes“ erwachen. Dieser scharfe Protest gegen das „Verschmelzungsgefühl“ am Anfang der spekulativen Entwicklung des Kantianismus darf nicht übersehen werden. Er zeugt von der Macht der sittlichen Kategorien in dieser Philosophie³.

² Diese Ausführung ist deshalb besonders charakteristisch, weil durchaus nicht einzusehen ist, warum es dem *Prinzip* widerstreben soll, daß das endliche Subjekt sich selbst vernichtet. Für Schelling ist offenbar Freiheit zugleich aktuelle Freiheit, d. h. sein materialer Freiheitsbegriff (Selbstsetzung) ist mit einem Moment des formalen Freiheitsbegriffs behaftet (aktuelle, durch Überwindung eines Widerspruchs sich vollziehende Selbstsetzung). Dies war, systematisch betrachtet, inkonsequent; es wird darum auch nur durch ein ethisch-ästhetisches Postulat begründet, nämlich durch die Forderung, dem Schrecken der Schwärmerei, d. h. der Selbstvernichtung zu entgehen. Schellings philosophische Entwicklung hatte ihr Ziel erreicht, als er bewußt und systematisch das durchführte, was er hier unbewußt voraussetzt. — So einheitlich und innerlich konsequent ist im Grunde seine Entwicklung.

³ Wenn Wilhelm Herrmann (Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879. S. 7) schreibt: „Falls eine sittlich indifferente Logik uns zwingt, den Gedanken des absoluten Geistes zu vollziehen, so ist die religiöse Verehrung dieses Geistes um nichts besser als irgend ein anderer Naturdienst“, so trifft diese Voraussetzung nicht einmal für Plato und Spinoza, geschweige denn für die spekulativen Kantianer zu. Von Fichtescher Logik behaupten zu wollen, sie sei sittlich indifferent, ist absurd. Fichte hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß er die Bejahung des absoluten Ich von dem sittlich-religiösen Charakter des Menschen abhängig machte, freilich nicht im Sinne eines Postulats, sondern auf Grund völliger Einheit von logischer und ethischer Notwendigkeit. — Und Hegel hat die ganze Gewalt seiner Antithese gegen eine Reflexions-Philosophie gewandt, die den Wahrheitsgedanken ohne sittliche Kategorien durchzuführen gedachte. Seine Logik ist in eminentem Sinne religiös, und darum sind bei ihm die logischen Notwendigkeiten an und für sich religiöse.

2. Die moralische Weltordnung

Die begriffliche Situation ist demnach folgende: Der Kritizismus kann sich allein durch das Prinzip der aktuellen Synthesis behaupten. Theoretisch liegt aber im Begriff der Synthesis als Voraussetzung und als Ziel die absolute Synthesis. Wird diese jedoch als vollendet gedacht, so entsteht ein neuer Dogmatismus, der die Selbständigkeit und Freiheit des Subjekts vernichtet. Aus dieser theoretischen Antinomie rettet nun das Postulat der praktischen Vernunft: das Unbedingte, auf das die theoretische Vernunft notwendig führt, muß „als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe“ betrachtet werden. „Indem ich die Schranken *meiner Welt* erweitere, verenge ich die der objektiven. Hätte meine Welt keine Schranken mehr, so wäre alle objektive Kausalität als solche für mich vernichtet. Ich wäre absolut.“ Würde aber dieses Ziel auch nur als erreichbar gedacht, so wäre die Schwärmerei da⁴. Der Kritizismus „gebraucht also die Idee desselben nur praktisch, für die Bestimmung des moralischen Wesens“. „Meine Bestimmung . . . nämlich ist — Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Tätigkeit. Sei! ist die höchste Forderung des Kritizismus“ (I, 335).

Dadurch erfährt der moralische Gottesbeweis eine bedeutende Umgestaltung. Schelling wirft den Kantianern vor, daß sie unter dem Postulat der Existenz Gottes die Forderung verstehen, „zum Behuf des moralischen Fortschritts (also in praktischer Absicht) das Dasein Gottes theoretisch — (denn glauben, fürwahrhalten usw. ist doch offenbar ein Akt des theoretischen Vermögens) — anzunehmen und also objektiv vorauszusetzen“ (I, 333). In diesem Falle wäre ein Doppeltes möglich:

⁴ Hier kommt der Widerspruch der Position offen zum Durchbruch: entweder wird die dauernde Aktualität zum Ziel gemacht: dann ist das Aufhören der Aktualität selbstverständlich zielwidrig; oder es wird die Überwindung des die Aktualität bedingenden Widerspruchs zum Ziel gemacht: dann ist es notwendig, dieses Ziel als erreichbar zu setzen. Das letzte wollte Schelling aus Furcht vor der Schwärmerei nicht. Das erste widerspricht der Identität, da es einen ursprünglichen Dualismus voraussetzen würde. Es ist jedoch nach der beherrschenden Stellung, die für ihn das Identitätsprinzip hatte, von vornherein wahrscheinlich, daß die Furcht vor dem Dualismus stärker war als die vor der Mystik und er sich für dieses entscheiden würde: auch hier eine klare Konsequenz der Entwicklung. — Im übrigen ist das besprochene Problem eschatologisch von hoher Bedeutung. Ist die oben gestellte Alternative richtig, so ergibt sich mit der Vollendungshoffnung notwendig die Erwartung eines mystischen Verhältnisses zu Gott. Die Basis des Widerspruchs mit Gott, nämlich das Beschränktsein durch das Nicht-Ich, wäre ja aufgehoben.

Entweder man denkt sich das Sein Gottes nicht als das absolute Sein, sondern nur „als ein Dasein, das nicht durch sich selbst, sondern nur insofern absolut ist, als man über ihm kein höheres weiß.“ Dies der empirische Begriff von Gott, an den man sich klammerte, um den Greueln des Spinozismus zu entgehen (I, 309)⁵; oder, sobald man die Unwürdigkeit dieses Gedankens eingesehen hat, spricht man Gott wirkliche Absolutheit zu, vernichtet aber damit auf die Weise des Dogmatismus Freiheit und Tat. Es bleibt nur übrig, unter dem Postulat der Existenz Gottes die Forderung zu verstehen, „die Idee von Gott praktisch zu realisieren“ (I, 333). Gott ist, wo das Ich durch Freiheit die Sphäre des Nicht-Ich beschränkt. In jedem Akt ichhafter, geistiger Art existiert Gott; aber eine von diesen Tathandlungen unabhängige Existenz kommt ihm nicht zu; absolut ist er allein in der Idee. Aber die Realisierung der Idee ist unendliche Aufgabe und darum in keinem Moment vollendet. Für das vorliegende Problem ergeben sich daraus folgende Sätze: 1. Die absolute Identität, subjektiv gesprochen die mystische Selbstvernichtung resp. Verabsolutierung, findet allein in der Idee statt. 2. Realisiert wird die Identität nur in einzelnen, eingeschränkten Akten ichhafter Freiheit. 3. Idee und Realität verhalten sich wie geltende Ordnung und tatsächliche Realisierung. Gott ist die moralische Weltordnung, die in den einzelnen Akten moralischen Handelns verwirklicht wird, ohne je in ihrer Totalität wirklich zu *sein*. Gott *ist* nicht, aber er soll in unendlichem Progressus zum Sein gebracht werden. — Diese Sätze enthalten die typische Form der Willensmystik; in den einzelnen sittlichen Willensakten wird die Identität mit Gott als unmittelbar gegeben betrachtet⁶. Das Prinzip der Identität ist gewahrt, aber mit der bedeutenden Einschränkung, die in dem Wesen des *aktuellen* Willens liegt und die im Grunde der Ausdruck der inneren Antinomie in jeder Willensmystik ist.

⁵ Diese Bemerkung trifft jede Theologie, die darauf verzichtet, den Gottesbegriff mit dem Begriff des Absoluten in notwendige Beziehung zu setzen.

⁶ Es muß hier scharf unterschieden werden zwischen Willenseinheit und Identität. Der erste Begriff bezeichnet die Gleichheit des Zieles von göttlichem und menschlichem Willen, der durch einen Akt des Gehorsams zustande gekommen ist. Identität drückt das Bewußtsein aus, daß der Akt sittlichen Willens nicht nur ein gottgewollter, sondern auch ein wesentlich göttlicher ist, daß Gott in meinem Wollen will. Nicht nur das Ziel, sondern auch das Subjekt, die „Basis“ des Willens, wird hier identisch gesetzt.

3. *Materiale und formale Freiheit*

Die Einschränkung, durch welche der Wille aus einem identischen zu einem aktuellen wird, geht aus vom Nicht-Ich. Dem absoluten Ich ist schlechthin entgegengesetzt das Nicht-Ich, dem absoluten Gehalt die absolute Gehaltlosigkeit, der absoluten Position die absolute Negation. Durch gegenseitige Einschränkung entsteht das aktuelle Bewußtsein, das auf diesen ursprünglichen Widerstreit gegründet ist⁷. Es entsteht nun die Frage, unter welchen Bedingungen die Überwindung des Nicht-Ich geschieht, resp. unterlassen wird: das Problem der Sünde. Schelling untersucht zu diesem Zweck die Begriffe Freiheit und Willkür in ihrem Verhältnis zueinander und kommt zu folgenden Resultaten: „Der Wille, insofern er gesetzgebend, d. h. absolut ist, kann weder frei noch unfrei heißen, denn er drückt im Gesetze nur sich selbst aus“ (I, 440): materiale Freiheit. „Der Freiheit aber werden wir uns nicht bewußt als durch Willkür, d. h. durch die freie Wahl zwischen entgegengesetzten Maximen, die sich wechselseitig ausschließen und in einem und demselben Wollen zusammen nicht bestehen können“ (I, 440). „Vom Standpunkt des Bewußtseins angesehen, besteht die Freiheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Gesetz, jetzt das entgegengesetzte Prinzip in unsere Maxime aufnehmen“ (I, 441): formale Freiheit. — Das Entscheidende dieser Lösung liegt in der Auffassung der formalen Freiheit als Erscheinung (d. h. als nur vom Standpunkt des Bewußtseins vorhanden), woraus folgt, daß der Begriff nicht gebraucht werden kann, „um damit das Übersinnliche in uns zu bestimmen oder zu definieren“ (I, 439). Die Willkür ist nur die notwendige Form, in der wir uns der übersinnlichen Freiheit bewußt werden. Schelling wehrt sich jedoch dagegen, daß die Freiheit, insofern sie Erscheinung ist, als Schein betrachtet werde. Sie sei dies „so wenig, als die ganze Geschichte unseres Geschlechts, die auch nur zur Endlichkeit gehört. — Sie (die Geschichte) beginnt mit dem Sündenfall, d. h. mit der ersten willkürlichen Tat und endet mit dem Vernunftreich, d. h. wenn alle Willkür von der Erde verschwindet“ (I, 439). Aber dieser Satz zeigt gerade den Mangel der Lösung. Soll der Sündenfall die Geschichte der Endlichkeit eröffnen, so muß er seinen Grund im Unendlichen haben, d. h. er kann nicht zur Erscheinung gehören. Er ist darum gerade Fall, weil er die Identität und materiale Freiheit der absoluten Synthesis zerstört

⁷ Warum die Sphäre des Negativen in reellen Gegensatz zu der Position tritt, ist nicht ersichtlich; denn wenn aller Gehalt in der Position liegt, so ist die absolute Gehaltlosigkeit unfähig, beschränkend zu wirken. Dies ist der Punkt, an dem sich Schellings erste und zweite Periode scheiden.

und die unendliche Reihe der endlichen Synthesen begründet. Er muß also doch eine Bestimmung des Übersinnlichen in uns sein. Aber gegen diesen Schluß wendet sich Schelling mit folgendem Kantzitat: „Soviel können wir einsehen, daß, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze . . . zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligibles Wesen definiert werden könne, weil . . . die Freiheit nimmermehr darein gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen kann. Obgleich die Erfahrung oft genug beweise, daß es geschieht, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können“ (zitiert I, 439). Die Willkür ist unbegreiflich am vernünftigen Objekt; aber, fragt Schelling später, warum soll, absolut gesprochen, Vernunft sein und nicht Unvernunft? Gelöst war das Problem weder von Kant noch von Schelling in dieser Periode.

Das zeigt sich auch bei der Betrachtung der einzelnen Willkürakte innerhalb der Reihe. Sie stehen wie die gesamte Erscheinungswelt unter dem Gesetz der Kausalität und bezeichnen eine bestimmte Form der Willenskausalität. In jedem Akt, der nicht durch die Vernunft bestimmt ist, kommt der Abstand von dem sittlichen Ziel zum Ausdruck: die Schranke des Nicht-Ich ist an diesem Punkte noch nicht überwunden. Sünde ist ein „Noch-Nicht“. Aber dieses Noch-Nicht ist notwendig; denn das Ich „soll sich seines Wollens als eines absoluten bewußt werden“; und dies ist nicht möglich „ohne positiven Gegensatz zwischen den sinnlichen Antrieben und dem, was der Wille, als reiner Wille, gebietet“ (I, 436). Ist das „Noch-Nicht“ der materialen Freiheit notwendig zu ihrer Selbstdarstellung und nicht begründet in einem irrationalen Akte formaler Freiheit, so ist die Sünde nicht mit Schuld verbunden. Dem notwendigen „Noch-Nicht“ gegenüber gibt es keine Reue. Das Verhältniß zu Gott ist entweder das der Identität oder das der Negation, aber nie das des Widerspruchs. Die Momente der Negation werden überwunden durch Akte, in denen die Identität realisiert wird. An Stelle der Bitte um Vergebung der Schuld tritt der neue sittliche Akt. Kant durfte von Reue sprechen, weil er die Aufnahme der sündlichen Maximen in die Transzendenz verlegte und sie damit der Kausalität enthob. Weil er aber in der Transzendenz keinen Ort fand, wo der Akt des radikalen Bösen sich vollziehen konnte (siehe oben Schellings Kant-Zitat), ging dieser Gedanke verloren und mit ihm das Schuldbewußtsein.

Betrachten wir diesen Standpunkt im ganzen, so zeigt sich ein deutlicher Zusammenhang zwischen der Fassung des Identitätsprinzips und der mangelhaften Fassung des Sündenbegriffs. Zwar wird die Iden-

tität in der Idee vollendet gedacht; aber die Realisierung dieser Idee wird als unnormal, schwärmerisch hingestellt. Warum? Weil die aktuelle, sich durch Widerstand durchsetzende Freiheit als normal beurteilt wird. Wenn aber die Identität ursprünglich vollendet ist, so ist prinzipiell nicht ersichtlich, warum die Aktualität normal sein soll. Kommt doch nichts Neues durch sie zustande. Je schärfer die Identität gefaßt und alle Seiten des Lebens diesem Prinzip unterworfen wurden, desto schwieriger war jene Frage und desto dringender ihre Lösung. Die aber konnte dann nicht auf normalistischem Wege gefunden werden. Die Aktualität ist der absolut und umfassend gedachten Identität gegenüber unnormal; d.h. die radikale Durchführung des Identitätsprinzips führt durch sich selbst vor die Notwendigkeit einer totalen Bejahung des Schuldbegriffs. Diesen Weg hat Schelling jetzt beschritten und ohne Aufenthalt bis zum Ziele verfolgt.

II. NATUR- UND KUNSTMYSTIK

A. DIE RELIGIÖSE BEDEUTUNG DER NATURPHILOSOPHIE

1. Die Existenz Gottes in der Natur

Naturphilosophie ist Anwendung des Identitätsprinzips auf die Natur. In der Natur soll die Synthesis des Mannigfaltigen und die Einheit von Subjekt und Objekt ebenso realisiert sein wie im Ich: „Wir wollen, nicht, daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig (etwa durch Vermittlung eines Dritten) zusammentreffe, sondern daß sie selbst notwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisiere und daß sie nur insofern Natur sei und Natur heiße, als sie dies tut. Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein“ (II, 55 f.). Dem Wahrheitsgedanken soll das ungeheure Gebiet der objektiven Welt eröffnet werden. Nicht nur im Ich vollzieht sich die aktuelle Synthesis, die lebendige Identität, sondern auch in den Naturvorgängen, deren höchstes Produkt das subjektive Ich ist. Auch in der Natur setzt sich das Unbedingte, die Freiheit, selbst: „Die Natur soll als unbedingt angesehen werden“ (III, 12). Das ist aber nur möglich, wenn sie als „schlechthin tätig“ betrachtet wird. „Wir kennen die Natur nur als tätig; denn philosophieren läßt sich über keinen Gegenstand, der nicht in Tätigkeit zu versetzen ist.“ „Über die Natur philosophieren heißt die Natur

schaffen“ (III, 13). In das innere Triebwerk der Natur stellt sich der Philosoph und erlebt es mit; es ist ihm nichts Fremdes; denn die Tätigkeit der Natur ist nichts anderes als die seines eigenen Geistes.

Die religiöse Bedeutung dieser Erweiterung des Gebiets der Identität und damit der Wahrheit liegt in erster Linie darin, daß nun die objektive Wirklichkeit keinen Widerspruch zum Gottesgedanken bildet, sondern ihn aufs kraftvollste bejaht. Natur ist nicht Inbegriff der Gehaltlosigkeit, Nicht-Ich, zu dem das Ich in ausschließlichem Gegensatz steht, sondern im tiefsten nichts anderes als Geist und Wille, schöpferische Identität. Die absolute Synthesis wird realisiert auch im Naturprozeß, in der lebendigen Produktivität, die allem Naturprodukt zugrunde liegt, in der Natur als Subjekt (*natura naturans*)⁸. Nur eine täuschende Abstraktion hat Geist und Natur getrennt, um das schöpferische, tätige Prinzip jenseits der Natur zu suchen. Man „zerstört aber alle Idee von Natur von Grund aus, sobald man die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Übergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen läßt“ (II, 45). Am Organismus erwuchs zuerst dem Menschen die Ahnung der Identität: „Hier trat es zuerst hervor aus seinem heiligen Dunkel, jenes idealische Wesen, in welchem er (der Mensch) Begriff und Tat, Entwurf und Ausführung als eines denkt“ (II, 47). Aber nicht nur das spezifisch Organische trägt diesen Charakter. Denn dies ist „das Resultat, auf welches jede echte Naturwissenschaft führen muß, daß nämlich der Unterschied zwischen organischer und anorganischer Natur nur in der Natur als Objekt sei und daß die Natur als ursprünglich produktiv über beiden schwebe“ (III, 326). In der Natur als produktiver Tat ist die Identität von Geist und Natur gegeben, auf die der teleologische Beweis für Gottes Dasein führt. Gott ist schaffende Natur; die Kluft, welche die Reflexion zwischen Gott als Geist und der Natur fälschlich befestigt hat, entspricht ganz der anderen, die zwischen dem Ich und der Natur errichtet ist. Aber diese

⁸ Das Produkt der *natura naturans* ist die *natura naturata*, die Natur als Objekt. Sie ist das Resultat der Tätigkeit, eben darum aber nicht selbsttätig, sondern ein „Hemmungsprodukt“. An ihr hat die Naturphilosophie ihre Grenze. Das Identitätsprinzip reicht so weit wie das Dynamische. Die Natur als Objekt ist Nicht-Ich; aber dieses Nicht-Ich hat keine selbständige, das Ich beschränkende Wirksamkeit, sondern ist vom Ich, d. h. der tätigen Natur gesetzt mit der Bestimmung, wieder aufgehoben zu werden. Natürlich erhebt sich hier notwendig die Frage nach der Ursache der Setzung dieses Nicht-Ich. Schelling antwortet mit der Statuierung zweier entgegengesetzter Tätigkeiten und ist nun verpflichtet, diesen Gegensatz zu begründen, was aber vom Identitätsstandpunkt aus nicht möglich ist (siehe unten Nr. 5).

Kluft, welche ebenfalls eine falsche Reflexion erzeugt hat, muß wieder ausgefüllt werden durch lebendige Fühlung mit der Natur: „Solange ich selbst mit der Natur identisch bin, verstehe ich, was eine lebendige Natur ist, so gut als ich mein eigenes Leben verstehe“ (II, 47). Indem ich aber mit der Natur identisch bin, bin ich eins mit Gott, dem Lebendigen der Natur. Das sind die Formeln der religiösen Naturmystik auf dem Boden des Freiheitsprinzips⁹.

2. Die Natur als Entwicklung und als Universum

Es liegt an sich nichts Quietistisches in dieser Mystik; denn der Naturbegriff ist gewonnen aus der Selbstanschauung der schaffenden Persönlichkeit. Es ist vielmehr ein krafterfülltes, entwicklungsbegeistertes Herrschaftsbewußtsein des Menschen, der in der Natur sich wiederfindet, weil die Natur sich selbst in ihm gefunden hat. Am schärfsten hat Schelling diese Stimmung in einer Dichtung zum Ausdruck gebracht, von der besonders folgende Verse bemerkenswert sind:

[Der Mensch] „Könnt also zu sich selber sagen:

Ich bin der Gott, den sie [die Natur] im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem bewegt,
Vom frühesten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüt', die erste Knospe schwillt
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,

— — —

Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben“ (IV, 547 f.).

Trotz der kampfesfrohen Fortschrittsstimmung, die sich in diesen Worten offenbart, liegt in der Gesamtauffassung ein Moment, das

⁹ Auf dem Boden Fichtes und nicht Spinozas: das ist entscheidend für die Beurteilung des in diesen Formeln enthaltenen Pantheismus. Es handelt sich nicht um eine Gleichsetzung Gottes mit der Gesamtheit der Naturgegenstände, auch nicht mit der ruhenden Substanz der Natur; sondern Gott ist die schöpferische Kraft, welche das innerste Wesen der Natur ausmacht. Nicht das Geschaffene ist Gott, sondern das Schaffende. Aber Schöpfer und Geschöpf verhalten sich nicht wie zwei Seiende, sondern wie Seiendes (Tätigkeit) und relativ Nichtseiendes (Produkt). Die Natur hat den Schöpfer in sich, nicht außer sich.

auf ganz andere Bahnen führen muß: Es ist die Antinomie im Entwicklungsgedanken, wie ihn Schelling in jenen Worten formuliert. Innerhalb der Willensmystik ist die Entwicklung eine unendliche Aufgabe; hier ist sie im Menschen zum Abschluß gekommen. Die Natur ist etwas Vergangenes, sobald der Mensch produziert ist. Sie hat keine Entwicklung mehr vor sich, sie bildet eine Totalität, die in sich vollendet ist. Alle ihre Produktionen sind Reproduktionen. Wozu aber Produktionen, wenn das Ziel erreicht ist? Wozu Synthesen, wenn die Synthesis vollendet ist? Die Aktualität an diesem Punkte ist nicht nur ätiologisch, sondern auch teleologisch unverständlich; denn die Identität ist vollkommen erreicht. Es gibt eine Totalität, ein Universum, ein Unbedingtes, das *ist*. Das, wovor die Willensmystik sich retten wollte, die Vernichtung des Subjekts durch das gesetzte Unbedingte, scheint unausweichlich. Spinoza steht vor der Tür: Schelling ist ihm nicht entgangen.

Die Unmöglichkeit, die Naturphilosophie auf dem Boden der Aktualität zu erhalten, hat auch einen subjektiven Grund, der mit dem Abschluß des Naturprozesses im Menschen gegeben ist. In der Willensmystik erleben wir uns selbst in unsern bewußten Tathandlungen. Die Naturmystik beruht auf einem Nacherleben unbewußter Produktion. Entweder die Naturphilosophie verzichtet darauf, bewußtes Erlebnis zu sein: dann steigt sie herab zu einem untermenschlichen Standpunkt (vgl. S. 102). Oder sie reproduziert bewußt, was die Natur unbewußt produziert: dann verzichtet sie auf die Identität und hört auf, Gewißheit zu schaffen. Nur ein Ausweg bleibt: Es muß eine Tätigkeit geben, die zugleich bewußt und unbewußt ist; diesen Charakter hat aber das künstlerische Schaffen und Nachschaffen. So sagt denn auch Schelling über das Verhältnis von Natur und Kunst: „Jede Organisation ist ein Monogramm jener ursprünglichen Identität (von Bewußtem und Unbewußtem). Aber um sich in diesem Reflex zu erkennen, muß das Ich sich unmittelbar schon in jener Identität erkannt haben“ (III, 611), d. h. um Naturphilosophie treiben zu können, muß der Mensch in der Kunst die Identität von Bewußtem und Unbewußtem erlebt haben. Die Naturphilosophie geht über in den ästhetischen Idealismus: „Die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes“ (III, 349). Nur der kann sie enträtseln, der ein Bewußtsein um das Wesen der Poesie hat. Die Einheit mit Gott ist erreicht im ästhetischen Naturerlebnis¹⁰. Damit aber ist der Standpunkt

¹⁰ Wir stehen hier bei einem Vorgange von fundamentaler Bedeutung für die Geistes- und Religionsgeschichte. Es wird evident, daß die Natur auf keinem anderen als auf ästhetischem Wege religiös zu wirken vermag (doch

der aktuellen Willensidentität verlassen, die Identität reiner und umfassender durchgeführt, die Mystik totaler und darum quietistischer.

3. *Natur und Geist*

Ist die Natur ebenso wie das Ich Selbstsetzung, Tat, Freiheit, so entsteht eine völlig neue Auffassung über das Verhältnis von Natur und Geist. In der Willensmystik lag noch insofern ein schroffer Dualismus, als die Naturbestimmtheit des Menschen in Gegensatz stand zu seiner sittlichen Aufgabe. Nun ist aber ein wirksamer Gegensatz nur da möglich, wo zugleich Identität ist (s. o.); diese Identität kann unter dem Exponenten des Natürlichen stehen, d. h. der naturlose Geist kann als eine Natur höherer Art aufgefaßt werden¹¹. Aber diese Möglichkeit

vgl. u. S. 102); darum wurde Goethe zum Propheten einer religiös-künstlerischen Naturbetrachtung; darum ging die Naturphilosophie bei den jüngeren Romantikern über in religiöse Naturphantasie; darum richtete die empirische Naturwissenschaft ihren totalen Protest gegen die Naturphilosophie; darum verbündete sich die Naturforschung mit dem Atheismus. — Die Versuche, mit Hilfe des Verstandes, also intellektualistisch Gott mit der Natur zu verknüpfen, waren durch Kant abgetan; aber Kant hat selbst noch einen andern Weg gezeigt, nämlich den über das Erhabene: „Der gestirnte Himmel“ über ihm wirkt ohne Schlüsse, allein durch seine Erhabenheit, religiös. Die bessere moderne Apologetik hat noch zwei Motive hinzugefügt. Sie hat neben das unendlich Große (Mechanik) das unendlich Kleine (Dynamik) und das unendliche Rätsel (Organik) gestellt. Das extensiv wie das intensiv Irrationale wirkt religiös, indem es die Welt durch das Erhabene mit Gott verknüpft; in Gott wird die Irrationalität verankert und dadurch erträglich, d. h. ästhetisch gemacht. Diese ganze Methode ist aufs innigste und wirkungsvollste mit der empirischen Forschung verbunden. Das Ästhetische wird hier keine Gefahr für den Wahrheitsgedanken. — Freilich ist dies gegenüber der Naturphilosophie ein dezimierter Wahrheitsgedanke: die Natur bleibt dem Geiste des Empirikers fremd; denn er bewegt sich an ihrer Oberfläche. Das macht sich religiös sofort darin bemerkbar, daß die Natur eben doch mehr irreligiös als religiös wirkt. Denn die Beziehung zu Gott ist auf diesem Standpunkt insofern willkürlich, als die Objekte der Empirie ohne den Gottesgedanken erfaßt werden und Gott nicht eigentlich als Erklärungsprinzip in Betracht kommt. In der Naturphilosophie dagegen ist er direkt erstes Erklärungsprinzip. Ihre religiöse Wirkung ist darum ungleich energischer.

¹¹ Dieser Gedanke liegt überall da vor, wo der Geist als Kraft vorgestellt wird; das geschieht dann, wenn man ihn von den persönlichen Wesen, an denen er allein als real zu beobachten ist, ablösbar denkt; dann wird er notwendig zu einer Naturkraft höherer Art (vgl. Julius Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion*. 2. Aufl. Basel 1888, S. 404.) Nun ist es aber für die Persönlichkeit wesentlich, sich auf einer Naturbasis zu erheben, die aktuelle

war durch den Fichteschen Freiheitsbegriff ausgeschlossen. So blieb nur die andere, die Natur zu einer Form des Geistes zu machen und dann den Geist unauflöslich an die Natur, d. h. an sich selbst in seiner anderen Gestalt zu knüpfen. Es gibt keinen naturlosen Geist, ebensowenig wie es eine geistlose Natur gibt. Der Begriff des aktuellen Willens fordert diese Lösung. Denn er besagt nichts anderes, als daß der Geist in sich selbst einen Gegensatz hat, in dessen Überwindung seine Aktualität besteht. Läge der Gegensatz außer ihm, so hätte der Geist keinen Grund zum Widerstreit. Geist und Natur lägen als zwei fertige, in sich geschlossene Größen nebeneinander. Nun aber ist der Geist nicht anders wirklich, als indem er in sich selbst den Widerstreit von Natur und Geist setzt. Der Geist ist nur darin real, daß er sich erhebt über sich selbst als Natur. Die Natur ist nichts anderes als der Geist in seiner Unmittelbarkeit, in seiner unbewußten Selbstsetzung. Damit ist jeder Gottesgedanke ausgeschlossen, der wie der Fichtesche auf dem Gegensatz von Geist und Natur aufgebaut ist. Wenn gesagt wird, Gott ist Geist, so liegt darin, daß er der Geist und Natur in sich begreifende konkrete Geist ist, nicht der jenseits der Natur stehende abstrakte Geist¹². Vor allem aber ist nun die Begründung des Gegensatzes von Gott und Mensch auf den Gegensatz von Geist und Natur unmöglich geworden und damit die Auffassung der Sünde als das unvermeidliche Noch-Nicht des guten Willens überwunden. Das totale Ja zum Prinzip der Identität, das die Naturphilosophie anbahnt, ermöglicht ein totales Nein gegenüber der Sünde im Unterschiede von der Willensmystik.

4. Naturmystik und Gnade

Die tiefste religiöse Wirkung der Naturphilosophie ist von Schelling in seiner Auseinandersetzung mit Fichte zum Ausdruck gebracht wor-

Einheit des Geistes und seines Andersseins, der Natur, zu sein (siehe unten). Der Geistbegriff kann sich demnach nur da behaupten, wo er in wesentlicher aktueller Identität mit der Natur gedacht wird. Dies ist das Dialektische am Geistbegriff, daß er, sobald er von seinem Gegensatz getrennt wird, unmittelbar in diesen umschlägt.

¹² Über die Frage, ob Gott als konkreter Geist mit der Welt identisch ist oder im Gegensatz zu ihr steht, ist damit noch nichts ausgesagt. Nur soviel ist entschieden: Entweder ist die Identität total (Natur *und* Geist), oder der Gegensatz ist total (Natur *und* Geist); in der Willensmystik war die Identität partiell (Geist) und der Gegensatz partiell (Natur). Somit *ermöglicht* die Naturphilosophie die Unterscheidung von kosmischem und göttlichem Geist, den die Willensmystik identifizieren *muß*.

den. Zwar ist der Standpunkt dieser Ausführungen schon der des Identitätssystems, aber der Kampf dreht sich um das Recht der Naturphilosophie. Schelling wirft der Willensmystik vor, den Moralismus der Aufklärung zur Vollendung gebracht zu haben: Prinzip der Aufklärung ist das subjektive, reflektierende, sich selbst verabsolutierende Ich, das sich in Gegensatz stellt zur Natur. Damit aber ist das eigentliche Prinzip der Sünde zum Prinzip der Philosophie gemacht (s. u.). Denn Sünde ist Heraustreten aus der gesetzten Identität. Naturphilosophie aber ist „Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur, Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie . . . mit der Natur selbst eins ist“ (VII, 109). Der Satz dagegen, daß nur die Menschen das Dasein Gottes bilden, ist Hochmut (VIII, 9). In Kunst und Wissenschaft sollen „die Malvolios nicht einbrechen, die da vermeinen, weil sie tugendhaft seien, soll es . . . keine Schönheit mehr geben, keine Trefflichkeit der Natur“ (VII, 20). Der Moralist wolle die Natur nicht als lebendig, wohl aber als tot, um mit Füßen darauf herumtreten zu können (VII, 17). Es ist ein Greuel, Gott aus der Sittlichkeit folgern zu wollen, das menschliche Handeln zum Primären und die Existenz Gottes zum Sekundären zu machen, das ist im Grunde eine Leugnung der Gnade Gottes: „Statt der Zuversicht unseres Einsseins mit Gott haben sie dem Menschen eine selbsterschaffene und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben und ihn damit wieder unter das Gesetz und durch dieses unter die Sünde getan“ (VII, 115).

So hat die Anerkennung der lebendigen Natur in der Geschichte des Idealismus das Innerste der Religion, die Gemeinschaft mit Gott durch Gottes Gnade, wieder ans Licht gebracht. Und das war möglich, weil in der Natur etwas in sich Vollendetes, eine Totalität göttlicher Existenz angeschaut wurde, die dem moralistischen Fortschritt ins Unendliche unerreichbar blieb. — Freilich hat der Gnadengedanke, wie er sich auf die Naturmystik gründet, nicht die Tiefe des Schuldbewußtseins in sich; das ist eine Unvollkommenheit, die an anderer Stelle ausgeführt werden wird. Auch ist der Gedanke Schelling in seiner speziellen naturphilosophischen Periode nicht in dieser Weise zum Bewußtsein gekommen. Dennoch hat er recht, und der Historiker mit ihm, vom späteren Standpunkte aus rückblickend in der Bejahung der Natur den entscheidenden Schritt zur Bejahung des gnädigen Gottes zu sehen.

5. Naturphilosophie und Irrationalismus

Alle bisher erörterten Wirkungen der Naturphilosophie betreffen das Identitätsprinzip und seine Durchführung. Für Schelling tritt allein diese Seite ins Bewußtsein, für den Historiker jedoch ist es unumgänglich, zugleich die entgegengesetzte Seite in Betracht zu ziehen, da gerade diese Seite den entscheidenden Wendepunkt in Schellings Philosophie bewirkt hat: den Übergang zum Irrationalismus. Inwiefern dieser Schritt eine notwendige, wenn auch lange Zeit verborgene Konsequenz der Naturphilosophie war, soll im folgenden deutlich werden. — Daß die Natur es nicht anders zur Produktion bringen kann als dadurch, daß die absolute Naturtätigkeit ins Unendliche gehemmt wird, war einer der Grundsätze der Naturphilosophie. „Daß die Evolution der Natur mit endlicher Geschwindigkeit geschehe und so Objekt der Anschauung werde, ist nicht denkbar ohne ein ursprüngliches Gehemmtsein der Produktivität“ (III, 287). Da aber die Natur absolute Produktivität (Tathandlung) ist, so kann der Grund des Gehemmtseins nicht außer ihr liegen. Liegt er aber in ihr, so hört sie auf, reine Identität zu sein, sie ist Duplizität. „Der positiven Tendenz muß eine andere, die gleichsam antiproduktiv, die Produktion hemmend ist, entgegengesetzt werden; nicht als die verneinende, sondern als die negative, die *reell entgegengesetzte* der ersten. Nur dann ist in der Natur des Begrenztseins unerachtet keine Passivität, wenn auch das Begrenzende wieder positiv und ihre ursprüngliche Duplizität ein *Widerstreit reell entgegengesetzter Tendenzen* ist“ (III, 288). Die beiden Tätigkeiten stehen sich nicht gegenüber wie Ich und Nicht-Ich, sondern wie Ich und Gegen-Ich: das ist das entscheidende in diesen Formulierungen. Durch Kants dynamische Konstruktion der Materie ist es dem Naturphilosophen zur Anschauung gebracht worden, daß reale Produkte nur durch real sich widerstreitende Tätigkeiten zustande kommen. Dem Anhänger der Wissenschaftslehre konnte der sittliche Akt als *ungehemmte* Tätigkeit der Vernunft erscheinen, der Naturphilosoph kann in jedem Naturprodukt nur ein *Hemmungsprodukt* sehen (III, 291). Für den Moralphilosophen ist das Ich der Sitz aller Positionen; es ist von hier aus unverständlich, wie das Ich eine sich selbst reell entgegengesetzte Tätigkeit setzen kann. Der Naturphilosoph braucht die reale Entgegensetzung und muß mit der Bejahung der Natur das a priori Unverständliche, d. h. Irrationale, bejahen.

Derselbe Gegensatz ergibt sich bei dem Versuch einer teleologischen Deduktion der Existenz. Die Willensmystik kann die aktuelle Sittlichkeit für das schlechthin Sein-Sollende erklären und die Setzung des

Nicht-Ich auf diese Weise deduzieren. Sie kann behaupten, daß Sittlichkeit nicht anders ist als in der Aktualität, daß die vollendete, in sich abgeschlossene, jedes Aktus enthobene Güte nichts ist als Natur¹³. Diese scheinbare Deduktionsmöglichkeit fehlt der Naturphilosophie von vornherein. Beschreitet sie den Ausweg, den gesamten Naturprozeß allein unter den Gesichtspunkten des Mittels für die Sittlichkeit zu stellen, so gibt sie sich selbst auf. Denn gerade darin besteht ihr Wesen, in der Natur einen immanenten, in jedem Naturprodukt partiell, im Universum total realisierten Zweck zu sehen. Wo das Universum als Totalität göttlicher Existenz begriffen wird, da kann es nicht als die für den sittlichen Zweck unumgängliche Negativität aufgefaßt werden, da ist es in sich selbst Zweck. Wird nun aber gefragt, welches ist dieser Zweck, mit andern Worten: warum trat die absolute Tätigkeit in zwei entgegengesetzte Richtungen auseinander, so gibt es darauf keine Antwort. Schelling sagt zwar: „In der Natur ist ursprünglich nichts zu unterscheiden“ (III, 289). „Soll in ihr etwas unterschieden werden, so muß in ihr die Identität aufgehoben werden, die Natur muß nicht Identität, sondern Duplizität sein. Die Natur muß ursprünglich sich selbst Objekt werden“ (III, 288). Aber warum soll etwas in der Natur unterschieden werden, d. h., warum soll sie zur Existenz kommen¹⁴? Das ist ebenso irrational wie das Dasein Gottes unerweislich. Am Problem der Existenz scheitert auch der teleologische Rationalismus. Die Wis-

¹³ Das ist zwar an sich richtig, aber der Schluß, der daraus zu ziehen ist, muß ganz anders lauten. Denn die Auffassung der Sittlichkeit und damit der Aktualität als absolutem Zweck in abstracto beruht auf einer Verwechslung. Mit dem schlechthin verpflichtenden Charakter der sittlichen Forderungen ist zweifellos gegeben, daß sie unter den verschiedenen möglichen Zwecken menschlichen Handelns den unbedingt herrschenden abgibt und niemals Mittel für andere Zwecke sein darf (materiale Bestimmungsgründe sind ausgeschlossen, sagt Kant). Es ist nun falsch, die relative Unbedingtheit des sittlichen Zweckes (relativ in bezug auf die natürlichen Zwecke des menschlichen Willens) zur absoluten Unbedingtheit (in bezug auf den Weltzweck) zu machen. Erst wo die Voraussetzung der Aktualität, d. h. der Gegensatz von Geist und Natur gegeben ist, tritt die unbedingte, weil im Wesen begründete sittliche Forderung in Kraft. Ohne Beziehung auf eine Naturbasis schweben die sittlichen Kategorien in der Luft; daran sind alle seit Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft unternommenen Versuche gescheitert, eine Weltanschauung ohne ontologische Kategorien zu begründen.

¹⁴ Das ist darum dasselbe, weil nur das Einzelne Existenz hat; das Allgemeine, die Idee, kommt dadurch zur „Existenz“, daß das Einzelne aus ihrer Einheit „heraustritt“.

senschaftslehre konnte mit einem Schein des Rechts daran vorbeigehen. Nicht so die Naturphilosophie. Darum ist der Weg von ihr zum Irrationalismus ein notwendiger.

B. DIE RELIGION DES ÄSTHETISCHEN IDEALISMUS

1. *Die transzendente Begründung der Religion*

Für Schelling ist der ästhetische Idealismus ein Übergangstandpunkt gewesen. Er ist repräsentiert durch nur *eine*, allerdings hervorragende Schrift, das „System des transzendentalen Idealismus“¹⁵. In diesem Werk stellt sich Schelling die Aufgabe, eine transzendente Geschichte des Bewußtseins zu schreiben. „Das Selbstbewußtsein ist der absolute Akt, durch welchen für das Ich alles gesetzt ist“ (III, 395). Aber dieser absolute Akt ist zusammengesetzt aus vielen relativen. Denn „das Selbstbewußtsein (das Ich) ist ein Streit absolut entgegengesetzter Tätigkeiten. Die eine, ursprünglich ins Unendliche gehende, werden wir die reelle, objektive, begrenzbare nennen; die andere, die Tendenz, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen, heißt die ideelle, subjektive, unbegrenzbare“ (III, 398). Der Gegensatz der Tätigkeiten wird ausgeglichen in einer Reihe von Synthesen, die zusammen die absolute Synthesis des Selbstbewußtseins konstituieren. „Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseins, die verschiedene Epochen hat und durch welche jene Eine absolute Synthesis successiv zusammengesetzt wird“ (III, 399). Von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung, von dort bis zur Reflexion, und von dort bis zum absoluten Willensakt, in dem die theoretische Philosophie übergeht in die praktische, innerhalb der praktischen Philosophie von der Autonomie zur Gemeinschaft, zum Rechts- und Sittengesetz, zur Geschichte und Religion, und endlich gipfelnd in der Philosophie der Kunst — so durchheilt die Deduktion alle Funktionen des menschlichen Geistes, um in der Kunst die höchste Synthese zu finden¹⁶.

¹⁵ Windelband rechnet auch die Vorlesungen über Philosophie der Kunst hierher; mit Unrecht, da diese Vorlesungen vom Identitätsstandpunkt aus gehalten sind. Dagegen wäre es nicht unmöglich, diesen letzteren Standpunkt insgesamt als ästhetischen Idealismus zu bezeichnen. Das Prinzip der intellektuellen Anschauung ließe das in bedingter Weise zu. Wird jedoch auf die Stellung der Kunst in beiden Systemen Rücksicht genommen, so zeigt sich, daß eine getrennte Behandlung wünschenswert ist.

¹⁶ Das System des transzendentalen Idealismus steht in genauer Parallele zu dem der Naturphilosophie. Beide gehen vom Prinzip der Identität des

Die Religion wird also an einem bestimmten Punkte des transzendentalen Prozesses als notwendige Geistesfunktion deduziert. Das ist natürlich nur möglich, wenn das Prinzip der Identität gültig ist. Denn in welchem Sinne auch das religiöse Verhältnis zu Gott gemeint ist, auf jeden Fall setzt ein *notwendiges* Verhältnis Identität voraus. Es muß dem Geist wesentlich sein, Gott zu haben, ganz gleich ob für oder wider sich, wenn dem religiösen Verhältnis *die* Gewißheit zukommen soll, die allein in der Identität gegeben ist¹⁷.

Subjektiven und Objektiven aus. Das erste beginnt mit dem Subjekt, „und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt“ (III, 341). Das zweite geht vom Objektiven aus und fragt, „wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt“ (III, 340). Jene zeigt, daß das Ich alles ist, diese, daß alles Ich ist. Jene hat ihre höchste Synthese in der Kunst, diese im menschlichen Organismus. In beiden ist die Identität von bewußter und bewußtloser Tätigkeit erreicht: Der ästhetische Idealismus ist das subjektive Seitenstück zur Naturphilosophie und umgekehrt.

¹⁷ Daß hier eine unumgängliche theologische Aufgabe vorliegt, zeigt die Dogmatik an zwei Stellen mit großer Deutlichkeit. Zuerst bei der Behandlung der religiösen Anlage des Menschen, die durch eine historisch-psychologische Untersuchung gewonnen zu werden pflegt. Weil aber diese Art der Beweisführung nicht über den Menschen hinausführt und darum auch nicht die sachliche Notwendigkeit des religiösen Verhältnisses aufdecken kann, so muß sie innerhalb der Lehre von der Schöpfung des Menschen ergänzt werden. Dies geschieht erstens durch Aufweisung der Möglichkeit der Religion durch die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen, und zweitens durch die Begründung der religiösen Verpflichtung mit dem Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf. Aber diese Formel ist unfähig, dem Tatbestand gerecht zu werden, denn sie macht die Art der Identität von Gott und Mensch nicht klar. Die Folge davon ist eine deistische Gestalt der Frömmigkeit, die jederzeit in Gefahr ist, in Irreligion umzuschlagen. Denn für sie ist die Religion eine dem in sich vollendeten Geistesleben fremde, von außen hinzukommende Funktion, die ohne Gefahr für das Bewußtsein unterlassen werden kann, ganz entsprechend der Stellung Gottes zur Welt überhaupt. Schleiermachers Verdienst ist es, die konstitutive Bedeutung der Religion für das menschliche Bewußtsein aufgezeigt zu haben, entsprechend seinem Gottesgedanken. Doch hindert bei ihm der psychologische Einschlag die Wirksamkeit seiner Lehre. Hegel sagt: „Der Geist ist für den Geist, und zwar nicht nur auf äußerliche, zufällige Weise, sondern er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; dies macht den Begriff des Geistes selbst aus“ (Religionsphilosophie 2. Aufl. I, 47). Diese Verknüpfung von Ebenbildlichkeit und Identität von Gott und Mensch charakterisiert auch Schellings schließliche Lösung des religionsphilosophischen Grundproblems.

Unter dieser allgemeinen Voraussetzung ist es nun aber fraglich, welche Art Identität resp. welche Synthese in der Deduktionsreihe mit der Religion in Beziehung gesetzt werden soll. Schelling behandelt die Religion auf dem Boden der praktischen Philosophie in engem Zusammenhang mit der Philosophie der Geschichte. Was im Gegensatz zur Naturordnung die Geschichte charakterisiert, ist die Freiheit: „Die Willkür ist . . . die Göttin der Geschichte“ (III, 589). Andererseits verdient eine Reihe von Willkürhandlungen niemals den Namen Geschichte, sondern „Freiheit und Gesetzmäßigkeit in Vereinigung oder das allmähliche Realisieren eines nie völlig verlorenen Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen“ konstituiert das Eigentümliche der Geschichte (III, 590). Das völlig gesetzlose Spiel einzelner würde nie zu einem vernünftigen Ziel gelangen, wenn nicht eine ihm selbst verborgene Notwendigkeit auch das Willkürliche in den Dienst des vernünftigen Zwecks stellen würde. Freiheit und Notwendigkeit, die in der Erscheinung auseinandertreten, müssen also in einer absoluten Identität vereinigt werden, „in welcher gar keine Duplizität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplizität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann“ (III, 600). Schelling nennt es das „Ewig-Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes, ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt“ (III, 600). Dieses absolut Identische ist zugleich das absolut Einfache und darum Prädikatlose. Es hat auch keine Prädikate, „die vom Intelligenzen oder vom Freien hergenommen wären“; und daraus folgt weiter, daß es „nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens, sein kann“. Diesen Glauben nennt Schelling Vorsehungsglaube, „d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Wortes“ (III, 600 f.)¹⁸. Alles andere ist entweder Fatalismus, der sich nur an das Notwendige, oder Atheismus, der sich nur an das Willkürliche im Geschehen hält. Ohne den Vorsehungsglauben wird das Handeln unmöglich, da ohne ihn jede Garantie fehlt, daß die Handlung des einzelnen auf die Verwirklichung des Ideals Einfluß hat und nicht vielmehr völlig zwecklos untergeht im Fluß der Notwendigkeit oder im Spiel der Willkür.

¹⁸ Dieser Vorsehungsglaube unterscheidet sich von demjenigen Jesu dadurch, daß er sich nicht auf die persönliche Zuwendung Gottes und seiner Gaben an den einzelnen Gläubigen richtet, sondern ausschließlich auf die mit der Durchführung des Weltzwecks gegebene gemeinsame Gabe, die Herrschaft des Moralischen. Das liegt deutlich auf der Linie der antimystischen Kantischen Religion.

Darum ist der Glaube notwendig zur Konstitution des Selbstbewußtseins, die Religion ist deduziert¹⁹.

2. Die religiöse Begründung der Geschichte

Der Fortschritt von der Willensmystik zum ästhetischen Idealismus kommt zu scharfem Ausdruck in der Geschichtsphilosophie²⁰. Während dort die gesamte Welt des Objektiven, Notwendigen die negative Schranke war, gegen die der moralische Wille ankämpft, um das Absolute zu realisieren, ist sie hier das Bewußtlose, in dem das Absolute ebenso zur Existenz kommt wie im Bewußten; die Dynamik des unbewußten Willens (Natur) hat dieselbe Realität wie die Dynamik des bewußten Willens (Geist). Darum tritt der Begriff der Geschichte an die Stelle des moralischen Fortschritts. „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“ (III, 603). Nicht in dem einzelnen Moment der sittlichen Tat

¹⁹ Kants moralischer Gottesbeweis, Fichtes moralische Weltordnung und Schellings Naturphilosophie sind in dieser Lösung verschmolzen. Die Bindung der Religion an die praktische Vernunft ist Kantisch, die Deduktion aus der Unmöglichkeit, ohne Gott zu handeln, Fichtesch, der geschichtsphilosophische Unterbau Schellingsch: die Fassung der Identität als Einheit von Bewußtem und Bewußtlosem, Freiheit und Notwendigkeit, war erst durch die Naturphilosophie möglich.

²⁰ Die Bedeutung der Geschichte für das Problem der Mystik ist so groß, daß Schlatter definiert: „Mystisch nenne ich diejenige Frömmigkeit, die den Gott offenbarenden Vorgang, durch den er uns mit sich einigt, nur im eignen inwendigen Leben sucht; sie macht die Geschichte und die Natur religiös gleichgültig“ (Die Theologie des Neuen Testaments. Calw, Stuttgart 1909. I, 35 Anm.). Diese Definition kann gegenüber den Tatsachen einer religiösen Natur-Mystik und auch der Jesus-Mystik nicht zutreffend oder wenigstens nicht unmißverständlich genannt werden. Schlatter will sagen: der Mystiker hat sein religiöses Ziel erreicht, wenn er sich innerlich mit Gott verbunden weiß: eine „untätige“ Mystik, „die auf das Werk verzichtet“ (ebenda), und zwar deshalb verzichtet, weil sie in äußeren Vorgängen keine Offenbarung Gottes sieht. — Diese Äußerungen der Mystik sind zwar wichtige Konsequenzen, aber es ist irreführend, sie zum Wesen zu machen. Der Mystiker entwertet nicht deshalb die Geschichte, weil er keine Vorgänge braucht, die den Gegensatz mit Gott überwinden, sondern, weil er sich nur seiner unmittelbaren Identität mit Gott bewußt werden muß. Die Entwertung der Natur durch die Mystik ist nur insofern zu behaupten, als der Mystiker sich dem Eindruck der überragenden irrationalen Erhabenheit und Macht Gottes in der Natur entzieht. Daß aber damit das Verhältnis des Mystikers zur Natur nicht erschöpft ist, zeigt die ästhetische Naturmystik.

ist die Identität mit Gott da, sondern in der allen gemeinsamen Menschheitsgeschichte. Schelling gebraucht dafür ein Bild, das wir wegen seiner Wichtigkeit ausführlich zitieren: „Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran teil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon im voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur succes^siv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen“ (III, 602). Dieses Bild ist höchst charakteristisch für den ästhetischen Idealismus. Es ist noch mehr als ein Bild, wenn die Geschichte als eine göttliche Dichtung bezeichnet wird. Über die gleiche Beurteilung der Natur war schon gesprochen: sie ist nach Schelling die objektive Poesie des Geistes; denn sie ist die Einheit einer bewußten und einer unbewußten Tätigkeit unter dem Übergewicht des Unbewußten. So ist die Geschichte die Einheit beider Tätigkeiten unter dem Übergewicht des Bewußten: die subjektive Poesie des Geistes.

Wichtiger noch und für die Lösung unseres Hauptproblems verhängnisvoll ist die Identität von Freiheit und Notwendigkeit, die in jenem Bild deutlich zum Ausdruck kommt: Die Geschichte als Ganzes ist Offenbarung des Absoluten, und jede einzelne Handlung, so willkürlich sie auch sei, wirkt mit zu diesem Ziel; auch der Willkürakt ist ein Teil der vollkommenen Offenbarung Gottes, die sich in der Geschichte als Totalität vollzieht. Das würde einer vollständigen Zerstörung des Schuldbewußtseins gleichkommen, wenn Schelling die Totalität als realisiert betrachten würde. So ist es aber nicht: „Man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott gleichsam sichtbar ist. Denn Gott *ist* nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; *wäre* er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann“ (III, 603). „Der Gegensatz zwischen der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit ist notwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben,

so wäre auch die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Synthesis . . . vollständig entwickelt hätte“ (III, 602). Hier kommt das antimystische Moment wieder kräftig zum Durchbruch und rettet die sittlichen Kategorien. Denn nun ist jene Identität nur eine Beurteilungsweise, die vom Standpunkt der Totalität vorauszusetzen, dagegen vom Standpunkt des einzelnen Geschehens nirgends zur Gewißheit zu bringen ist. An keiner einzelnen Stelle ist Gott total sichtbar²¹. Der Beweis seiner Existenz bleibt notwendig unvollkommen, weil seine Existenz unvollendet ist. Im Vergleich mit dem Standpunkt der Willensmystik ist das zugleich mehr und weniger. Mehr, insofern *jedes Geschehen* vom Standpunkt der Totalität göttlich ist, weniger, insofern *kein Geschehen* vom Standpunkt der Einzelheit aus Gott sichtbar macht. — Religiöse Gewißheit wäre also nur zu erlangen, wenn es einen Weg zur Totalität, zur vollkommenen Identität gäbe. Es müßte eine Geistesfunktion gefunden werden, in welcher der Widerstreit von bewußter und unbewußter Tätigkeit aufgehoben und die Identität unmittelbar realisiert wäre. Diese Forderung erfüllt nach Schelling die Kunst.

3. Die faktische Ersetzung der Religion durch die Kunstmystik

Auf dem Standpunkt der praktischen Philosophie ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt unendlich, eben darum aber das Problem des transzendentalen Idealismus, „wie dem Ich selbst der letzte Grund der Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem objektiv werde“, ungelöst (III, 610). „Was nun durch die Freiheit schlechthin unmöglich war, soll durch das jetzt postulierte Handeln möglich sein, welches aber eben um diesen Preis aufhören muß, ein freies Handeln zu sein, und ein solches wird, in welchem Freiheit und Notwendigkeit absolut vereinigt sind“ (III, 613). Die Freiheit, um derentwillen die absolute Synthesis immer unvollendet bleiben sollte, ist damit aufgegeben, der Preis, der für die praktische Philosophie zu hoch schien, ist um der Kunst willen bezahlt: „Das, was für das freie Handeln in einem unendlichen

²¹ Hier setzt also der Glaube ein, aber wie gerade an dieser Stelle deutlich wird, ein Glaube, der nicht Gott, den ganzen Gott ergreift, sondern ein solches, der für das Handeln die Voraussetzung schafft, daß es von Gott zum Ziele geführt werde. Der Glaube richtet sich nicht auf Gott, sondern auf sein Werk, um dessentwillen er postuliert wird. Aber ein Postulat schafft keine Gemeinschaft. Der Verzicht auf den Wahrheitsgedanken wirkt irreligiös.

Progressus liegt, soll in der gegenwärtigen Hervorbringung eine Gegenwart sein, in einem Endlichen wirklich objektiv werden“ (III, 614). Gott soll an einer einzelnen Stelle total sichtbar sein. Und sein Prophet ist das Genie; was der Ethiker nicht vermochte, das schafft der Künstler: die vollkommene Gemeinschaft mit Gott. Der Ethiker arbeitet bewußt, er erreicht sein Ziel ins Unendliche nicht, der Künstler schafft unbewußt; ihm wird gegeben, was er durch sich selbst nicht bekommen hätte. Deutlich zeichnet Schelling den Künstler als Propheten: Unwillkürlich und selbst mit innerem Widerstreben wird er zur Produktion getrieben, es ist ein „*pati Deum*“, ein Begeistertsein durch fremden Anhauch; er ist gezwungen, Dinge auszusprechen oder darzustellen, „die er selbst nicht vollständig durchsieht, und deren Sinn unendlich ist“ (III, 617). Von dem Schmerz eines unendlichen Widerspruchs geht er aus, und im Gefühl einer unendlichen Harmonie endet er. Darum „ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte“ (III, 618). Das Kunstwerk die absolute Offenbarung Gottes, der Künstler Prophet, die Kunstanschauung Harmonie mit Gott: d. h. die Kunst ist die wahre Religion.

Schelling selbst hat diese Gleichung nicht aufgestellt. Seine eigentliche Religionsphilosophie hält sich in der Bahn des moralischen Gottesbeweises. Religion ist Selbstvergewisserung der praktischen Vernunft. Faktisch aber war der moralische Beweis längst überholt durch die Naturphilosophie. Im ästhetischen Idealismus vollends tritt die gesamte praktische Philosophie in eine untergeordnete Stufe der Geistesfunktionen. Der Zustand des Bewußtseins, der auf den Zwiespalt gegründet ist, muß als unvollkommen gegenüber demjenigen beurteilt werden, der die Identität erreicht hat. Der Zwang zu handeln, der Schmerz des unendlichen Zwiespalts kann überwunden werden. Der Standpunkt des moralischen Gottesbeweises ist unterwertig; nicht durch sittlichen Fortschritt ist die Einheit mit Gott zu erreichen, sondern durch Aufgeben des Fortschritt-Standpunktes überhaupt, durch Kunstmystik. Das Identitätsprinzip hat faktisch die sittlichen Kategorien verschlungen und mit ihm diejenige Religionsform, die sich auf die Sittlichkeit gründet. So verhängnisvoll diese Wirkung geworden ist, so wenig kann doch bestritten werden, daß an dem religiös entscheidendsten Punkte wertvolle Errungenschaften damit verbunden waren. Dem Moralismus war definitiv ein Ende gemacht. Was die Naturphilosophie geschaffen hatte, war zum erstenmal zum klaren Ausdruck gebracht: Die Einheit mit Gott ist im letzten Grunde nicht des Menschen, sondern Gottes Werk.

Der irreligiöse Pharisäismus der moralistischen Religionsphilosophie ist überwunden, freilich um den Preis einer Gefährdung der sittlichen Kategorien: Der Kunstmystiker steht jenseits des Standpunktes, auf dem Gut und Böse gültige Normen sind. Sein Verhältnis zu Gott ist in keiner Weise am Schuldbewußtsein orientiert²².

III. DIE MYSTIK DER INTELLEKTUELLEN ANSCHAUUNG

A. DIE ABSOLUTE IDENTITÄT²³

1. Identität und Differenz

Das Prinzip der Identität kommt formell und materiell zur Herrschaft in Schellings Identitätsphilosophie. In einer Reihe von Schriften, die sich sämtlich in wichtigen Punkten voneinander unterscheiden, hat Schelling diesen Standpunkt zu begründen versucht. Dadurch wird eine Darstellung dieses in seinen Motiven höchst durchsichtigen, in seiner Ausführung höchst komplizierten Systems äußerst erschwert. Für unsre Aufgabe können wir uns darauf beschränken, einerseits diejenigen Begriffe hervorzuheben, in denen der Sieg des Identitätsprinzips besonders deutlich zum Ausdruck kommt, anderseits zu zeigen, wie eben

²² Die religionsgeschichtlichen Folgen dieser Lehre sind bis heute spürbar. Verachtung der bürgerlichen Ehrbarkeit und Moralität verbindet sich mit ästhetischer Genialität, und diese Geistesart wird durch Berufung auf Goethe gedeckt. Seine Autorität hat dieser Form der Mystik die größte geschichtliche Wirksamkeit verliehen. Freilich mußte sie in den Händen des modernen Realismus zur Karikatur werden, da bei ihm von Überwindung des unendlichen Zwiespalts keine Rede sein kann.

²³ Infolge der Identifizierung von Gott und dem Absoluten gilt alles im folgenden über das Absolute Gesagte eben damit für Gott. Eine Übertragung der philosophischen Begriffe in die dogmatische Redeweise würde die Fundamente einer Theologie ergeben. Da aber Schelling selbst darauf verzichtet hat, so liegt kein Grund vor, diese an sich leicht ausführbare Übersetzung vorzunehmen. Die theologische Bedeutung des folgenden Systems liegt auf dem Gebiet der dogmatischen Lehre von Gott. Das haben eine Reihe von Theologen verschiedener Richtung erkannt und die Schellingschen Sätze *unter Ablösung ihrer Beziehung auf die Welt* energisch auf das innergöttliche Leben zur Anwendung gebracht. Wir haben hierfür einzelne charakteristische Zitate gebracht, einzelne „Übersetzungen“ ins Dogmatische.

in der Fassung dieser Begriffe der Übergang vom System der Vernunft zum Irrationalismus vorbereitet ist. — „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird“ (IV, 114): Mit dieser „Erklärung“ beginnt Schelling die erste Darstellung des Identitätssystems. Alles Folgende ist nichts als eine Entfaltung dieses Satzes, der das gesamte System in sich enthält. Es kommt nur darauf an, den Standpunkt der absoluten Vernunft gegenüber allen relativen Standpunkten abzugrenzen und im gesamten Reiche der Relativität zu bewahren. Natur- und Transzendentalphilosophie, diese beiden entgegengesetzten Pole des Philosophierens, müssen in ihrer höheren Einheit erfaßt und von dort aus konstruiert werden, der Gegensatz von Geist und Natur, alles Nacheinander und Auseinander, Raum und Zeit, ja der Unterschied von Denkendem und Gedachtem, von Subjekt und Objekt des Philosophierens muß aufgehoben werden. Denn alles, was ist, ist *an sich* Eines: Die absolute Identität. Nicht etwa Erscheinung der absoluten Identität ist die Welt: Die absolute Identität erscheint nicht, „existiert“ nicht, tritt nicht aus sich heraus, sondern *an sich* betrachtet, ist die Welt die absolute Identität selbst (vgl. IV, 114 bis 120).

Aber Identität ist nicht gleich Einerleiheit. Wäre das Absolute Einerleiheit, so könnte es nicht Identität genannt werden. Identität setzt Duplizität voraus. Das Absolute ist Identität, das heißt: Das Absolute als Subjekt ist gleich dem Absoluten als Objekt. Diese Duplizität kann aber nach der vorangestellten Definition nicht dem Wesen der absoluten Identität, sondern nur ihrer Form angehören, wenn auch die Form gleich ewig ist wie das Wesen und unabtrennlich von ihm; wie könnte es sonst *Identität* sein? Findet nun kein *wesentlicher* Gegensatz zwischen beiden Seiten der Identität statt, so ist ihre Unterscheidung nur möglich durch eine quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven. Durch quantitatives Übergewicht bald der einen, bald der andern Seite entsteht Erkennbarkeit, Mannigfaltigkeit, Existenz, Aktualität, ohne daß das An-Sich aller Wirklichkeit, die absolute Identität, alteriert wird (vgl. IV, 120—130).

Mit Macht erheben sich dieser Konstruktion gegenüber zwei Fragen. Erstens: Mit welchem Rechte wird der Form (Duplizität) gleiche Ursprünglichkeit wie dem Wesen (Identität) zugesprochen, mit andern Worten: Warum wird die vom absoluten Wahrheitsgedanken aus allein konsequente Gleichsetzung von Identität und Einerleiheit vermieden? Diese Frage bleibt ohne Antwort, muß im System der Vernunft ohne Antwort bleiben. Denn die Antwort müßte lauten: Weil es sonst nicht

zur Existenz kommen würde! Aber warum muß es zur Existenz kommen? Das ist irrational: So nahe stehen sich System der Vernunft und Irrationalismus. — Zweitens ist zu fragen, wie eine quantitative Differenz bei absoluter Identität zu denken sei. Offenbar nur so, daß der gleiche Gehalt unter entgegengesetzte Formbestimmungen gestellt wird. Dann aber ist die Wurzel der quantitativen Differenz ein, wenn auch nicht materialer, so doch formaler qualitativer Gegensatz. Materiale Identität bei formalem Widerspruch: das ist die höchste spekulative Formulierung des Problems „Mystik und Schuldbewußtsein“. Eben sie aber zeigt die Unlösbarkeit dieses Problems vom System der Vernunft aus.

2. Idee und Einzelding

Durch die quantitative Differenz von Subjektivem und Objektivem kommt es zur Existenz, zur Aktualität; es entstehen Grade des Übergewichts auf der einen wie der andern Seite. Die Konstruktion dieser Grade ist Aufgabe der Philosophie. Der einzelne Grad wird Potenz genannt. Jede Potenz ist dem Wesen nach Identität, der Form nach steht sie unter einem der beiden Exponenten, Subjekt oder Objekt, je nachdem dieses oder jenes ein quantitatives Übergewicht hat. Die Summe aller Potenzen ergibt das Universum. Im Universum kommt die absolute Identität zur Existenz. Da aber die Form gleich ewig ist wie das Wesen, so hat auch das Universum mit allen seinen Potenzen keine Beziehung zur Zeit, ist ewig und vollendet. In einem Universum ewiger Verhältnisse von Subjekt und Objekt wird die Identität aktuell: eine „Aktualität“, die mit derjenigen Fichtes und der Willensmystik offenbar nur noch das Moment der Mannigfaltigkeit gemeinsam hat²⁴.

Die hierin wirksame quietistische Tendenz kam noch schärfer zum Ausdruck in der Bedeutung, die der antike Identitätsbegriff für Schellings Darstellungen der Identitätsphilosophie gewann: Statt Potenzen heißt es nun Ideen, und Idee ist die Einheit einer Mannigfaltigkeit. Gemäß der kantischen Lehre von der Synthesis des Mannigfaltigen in der Einheit der Apperzeption entsprechen sich nun zwar Subjektivität und Einheit sowie Objektivität und Vielheit, so daß ein grundlegender Unterschied zwischen Potenzen- und Ideenlehre nicht besteht. Aber die Gesamtbestimmung ist zweifellos mystisch-quietistischer geworden.

²⁴ Fichte hat einen „lebendigen“ Gott, aber der „ewige“ wird zweifelhaft. Schelling hat einen „ewigen“ Gott, aber der „lebendige“ wird zweifelhaft. Die Synthese beider Urteile ist die höchste Aufgabe der Lehre von Gott.

Schelling spricht jetzt von einer Selbstentfaltung Gottes in der Ideenwelt als der „wahren transzendentalen Theogonie“ (VI, 35)²⁵.

Jede Idee, kraft ihrer Identität mit dem Absoluten selbst schöpferisch, setzt neue Ideen usf. Aber diesem ewigen Prozeß der Entfaltung durch die Form entspricht ein gleich ewiger der Zurücknahme in das Wesen. Die absolute Synthesis setzt ins Unendliche relative Synthesen, aber ins Unendliche nimmt sie dieselben zurück in ihre Absolutheit. So kommt es in diesem ganzen Prozeß, dieser ewigen Aktualität, dieser höchsten Bewegung, die zugleich vollkommene Ruhe ist, nirgends zur Trennung, Loslösung, Vereinzeln. Von der Welt der Ideen zur Welt der Dinge gibt es keinen Übergang. Infolge der doppelten Bewegung, derjenigen vom Absoluten zum Mannigfaltigen und der umgekehrten, hat jedes Einzelne ein doppeltes Leben, ein Leben im Absoluten und ein Leben in sich selbst, „welches ihm aber wahrhaft nur insofern zukommt, als es zugleich aufgelöst ist im All, das aber getrennt von dem Leben in Gott ein bloßes Scheinleben ist“ (VI, 187). Schein ist relatives Nichtsein, eine Mischung von Sein und Nichtsein. Der Ausdruck für die Nichtigkeit der Dinge als einzelner sind die Kategorien, Substanz und Kausalität, sowie die Anschauungsformen, Raum und Zeit. Das Verhältnis von beharrlicher Substanz und wechselnden Akzidentien, in welchem die Unangemessenheit von Form und Wesen der Einzeldinge angeschaut wird; die Bedingtheit eines Dinges durch das andere im Kausalzusammenhang, womit gesagt ist, daß kein Ding für sich Realität und ein unmittelbares Verhältnis zu Gott hat, sondern allein die Totalität wirklich ist; die Zeit, welche beweist, daß ein Ding die vollkommene Möglichkeit seines Seins nicht in sich selbst hat; der Raum, wel-

²⁵ Im Anschluß an diese Ideenlehre entwickelten Rothe und die Vermittlungstheologen ihre Lehre von Gott unter durchgängigem Proteste gegen die Sätze: „*Deus est mera et simplicissima simplicitas*“ und „*Deus est merus ac purissimus actus*“. Zum letzteren vgl. Rothe, Theologische Ethik I. 1. Aufl. Wittenberg 1845, S. 94: „Es ist uns aus der Seele geschrieben, wenn Müller ‚den Satz von der Nichtunterscheidung zwischen *potentia* und *actus* in Gott zu den alten metaphysischen Schläuchen‘ zählt, ‚welche zu dem Most eines lebendigeren, inhaltsvolleren Gottesbegriffs, zu dem unsere Zeit in ihren edelsten Richtungen offenbar strebt, nicht mehr passen wollen‘.“ — Zum ersteren vgl. Martensen, Die christliche Dogmatik, 4. Aufl. Berlin 1856, S. 98: „So gewiß Gott sich für sich selber erschließen muß als das selige Selbstbewußtsein, so gewiß muß sich auch in Gott ein Pleroma, ein Reich der Wesenheiten, der Ideen, der Mächte und Kräfte erschließen, eine innre ungeschaffne Welt (*κόσμος νοητός*).“ — Vor allem aber siehe Rothe, dessen ganze spekulative Theorie auf die Selbstentfaltung Gottes in einem „absoluten geistigen Naturorganismus“ aufgebaut ist.

cher das Zerfallen der Dinge in Differenz, ihre Trennung von der absoluten Identität ausdrückt: das alles sind die Formen der Nichtigkeit der Dinge als einzelner, die Formen der Welt des Scheins²⁶.

Hier drängt sich unmittelbar die Frage auf: Woher dieser Schein? Oder schärfer: Für wen existiert der Schein? Offenbar für den, welcher in den Kategorien denkt und in den Anschauungsformen wahrnimmt! Also für den menschlichen Verstand im Sinne Kants, für das selbst setzende Ich im Sinne Fichtes! Wie aber kommt das Ich dazu, eine idee-entfremdete Welt des Scheins zu setzen? Um diese Frage zu beantworten, betrachten wir zunächst die Lehre von der intellektuellen Anschauung.

B. DIE INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG

1. *Das Wesen der intellektuellen Anschauung*

Zur absoluten Identität gehört die absolute Erkenntnisart. Relativ ist jede Erkenntnis, die einen überwundenen Gegensatz bestehen läßt. Der letzte Gegensatz aber ist der von Einheit und Vielheit, von Subjekt und Objekt. Ihm entsprechen als getrennte Erkenntnisarten: Denken und Anschauen. Das Denken bezieht sich auf den Begriff, der in seiner Abstraktheit allen Anschauungen gegenüber indifferent ist. Die Anschauung bezieht sich auf das Einzelne, Mannigfaltige, die Differenz. Der Begriff ist unendlich, die Anschauung endlich, der Begriff subjektiv, die Anschauung objektiv. Die höchste Erkenntnisart also, d. h. diejenige, in welcher Einheit und Vielheit, Unendlichkeit und Endlichkeit, Subjekt und Objekt eins sind, muß ebensowohl Begriff wie Anschauung, d. h. intellektuelle Anschauung sein. „Die intellektuelle Anschauung nicht nur vorübergehend, sondern bleibend, als unveränderliches Organ, ist die Bedingung des wissenschaftlichen Geistes überhaupt und in allen Teilen des Wissens. Denn sie ist das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen“ (IV, 362). Die Reflexionsphilosophie

²⁶ Diese Behandlung der Anschauungsformen und Kategorien als Formen der Endlichkeit und Ausdruck des Nicht-Seins der Dinge ist von großer religiöser Tiefe. Sie beurteilt die gegebene Welt als unwahr und fordert unmittelbar auf, sich über sie in die wahre Wirklichkeit zu erheben; sie zerstört den Optimismus, schützt aber solange vor dem Pessimismus, als sie den Wahrheitsgedanken aufrecht erhält im Widerspruch gegen die Empirie. In diesem Sinne haben die Idealisten Kant als den Schöpfer einer religiös-sittlichen Logik (siehe oben) betrachtet.

in all ihren Formen ist damit als unterwertiger Standpunkt gekennzeichnet: sei es, daß sie im Schluß von der Wirkung auf die Ursache sich in eine unendliche Reihe verflucht, die nie realisiert werden kann und in der es nichts Unbedingtes gibt – während für die wahre Wissenschaft alles im Universum unbedingt, jede Erscheinung in sich vollendet ist; sei es, daß sie im Abstraktionsverfahren den Gegensatz von Abstraktem und Konkretem zum Prinzip erhebt – während die intellektuelle Anschauung den ganzen Reichtum des Konkreten in sich trägt; sei es, daß sie in ihren Schlüssen vom Bedingten auf das Unbedingte ersteres zum Beweisgrund des letzteren macht und dem Endlichen dadurch einen falschen Schein von Realität gibt – anstatt mit der wahren Philosophie die Wahrheit des Bedingten im Unbedingten anzuschauen; sei es endlich, daß sie mit Fichte den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich bestehen läßt – anstatt das Absolute als Indifferenz von Subjekt und Objekt zu fassen: immer ist der Wahrheitsgedanke unvollkommen durchgeführt, die höchste Einheit unerreicht. *Ein* Gegensatz ist es, der im Grunde überwunden bleibt, der von Ich und Absolutem: Die Reflexionsphilosophie hat das Absolute außer dem Ich statt in ihm, sie sieht nicht ein, daß das Außer-sich-Haben des Absoluten nur ein Schein ist, daß das Absolute und das Wissen des Absoluten schlechthin eins ist. Denn alles, was ist, ist der Form nach Selbsterkenntnis des Absoluten (Identität von Subjekt und Objekt); so auch die menschliche Seele, wenn sie eins ist mit ihrer Idee. „Jener Zustand der Seele, in welchem sie das wirklich ist, was sie der Idee nach ist, . . . (ist)unendliche intellektuelle Liebe der Seele zu Gott, welche, absolut betrachtet, nur die Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt“ (VI, 556). „Es gibt kein Erkennen des Göttlichen, in dem es bloß das Objekt wäre; Gott wird entweder überhaupt nicht erkannt, oder er ist das Subjekt zugleich und das Objekt des Erkennens.“ (VI, 558): das ist die vollendete Mystik²⁷.

Wie nun aus der absoluten Identität die Ideenwelt hervorgeht und in Ewigkeit wieder aufgenommen wird in die Einheit der Idee, so folgt

²⁷ Doch darf nicht vergessen werden, daß es sich hier nicht in erster Linie um eine Form religiösen Lebens handelt, sondern um eine Erkenntnismethode, die im ernsthaften Kampf gegen die unzureichende Logik und Erkenntnistheorie des Rationalismus geschaffen ist und die darum das Recht beanspruchen darf, nicht mit Hilfe eines ästhetischen Schlagwortes wie Romantik beiseite geschoben zu werden, sondern die entweder nach ihren Voraussetzungen oder, falls diese sich als unangreifbar herausstellen sollten, nach ihrer inneren Geschlossenheit und Anwendbarkeit beurteilt, eventuell fortgebildet werden muß. Freilich liegt hier ein Extrem vor, aber ein solches, das notwendig kommen mußte und in sich seine dialektische Überwindung trägt.

die intellektuelle Anschauung der fortschreitenden Subjekt-Objektivierung des Absoluten und konstruiert die Grade des Übergewichts einer der beiden Seiten, aber so, daß jede Potenz zugleich als Totalität erscheint und in Einheit mit dem Absoluten selbst²⁸. Erst das schlechthin Individuelle, Idee-Entfremdete, Einzelne ist als solches der philosophischen Konstruktion verschlossen. So ergibt sich folgendes allgemeine Schema der Konstruktion: I. Die Natur mit den drei Potenzen des Mechanischen, Dynamischen, Organischen. II. Die ideelle Welt mit den drei Potenzen des Wissens, Handelns, der Kunst. Am Ende der Naturphilosophie steht das absolut Potenzlose, der Mensch: „Er ist potenzloses Bild der potenzlosen Identität, er ist nicht nur im Centro, sondern ist zugleich das Centrum selbst und dadurch in der unmittelbaren inneren Gemeinschaft und Identität mit allen Dingen... Er ist mit Einem Wort das Weltsystem, die Fülle der unendlichen Substanz im Kleinen = der zusammengezogene, der Mensch gewordene Gott“ (VI, 491). Und diese Stellung hat er, weil in ihm die Vernunft real gesetzt ist. Der Satz, daß die Identität im Universum zur Existenz komme, spitzt sich also dahin zu, daß sie im Menschen Existenz gewinnt: Der Mensch das Existierende, Absolute, das ist der höchste Satz der Naturphilosophie²⁹.

Am Ende der idealen Reihe steht der Staat als das absolut Potenz-

²⁸ Die Methode der intellektuellen Anschauung unterscheidet sich dadurch von der dialektischen Methode, daß für sie jede Konstruktion ein Universum, eine Totalität ist, über die hinauszugehen kein innerer Zwang vorliegt; der intellektuellen Anschauung fehlt das Prinzip der Negativität, durch welches die dialektische Methode sich der Mystik entwindet. Schelling sagt direkt: „Was diese als ein Fortgang und in der Thesis, Antithesis und Synthesis auseinander vorstellt, ist in der wahren Methode ... eins und ineinander“; aber tatsächlich gibt es in der intellektuellen Anschauung einen Fortschritt, und zwar von der relativen Indifferenz zur absoluten. Was dort Negativität ist, ist hier Realität. Von der niedrigen zu der höheren Potenz ist es in der Tat ein Fortgang. Entweder — und das entspricht der romantischen Willkür dieses Standpunktes am meisten — ist der Übergang von einer Potenz zur anderen rein subjektiv, ideell, wie Schelling behauptet; oder er ist innerlich begründet, d. h. die intellektuelle Anschauung erreicht nur auf der höchsten Stufe ihr Ziel — und das ist der Eindruck, den Schellings Darstellung wirklich macht. Auch diese Beobachtung zeigt die Antinomie innerhalb des ganzen Standpunktes und macht den bald erfolgten Umschwung verständlicher.

²⁹ Das ist zugleich die Umwertung des Begriffs der Gottes-Ebenbildlichkeit unter der Herrschaft des Identitätsprinzips, doch ist zu bemerken, daß es sich hier um den Menschen als Idee, als höchsten Gegenstand der Selbstentfaltung Gottes handelt, nicht um den Menschen als „Einzelding“.

lose: „Dasjenige, worin Wissenschaft, Religion und Kunst auf lebendige Weise sich durchdringend eins und in ihrer Einheit objektiv werden, ist der Staat“ (VI, 375). An Stelle des Menschen der Idee, des vollkommenen Naturorganismus, tritt die Gemeinschaft der einzelnen als vollkommener Kulturorganismus. Wie verhalten sich beide zueinander? In der Idee des Menschen, wie ihn die Naturphilosophie konstruiert, liegt kein Grund für eine Kulturgemeinschaft, die doch von einzelnen realisiert wird; denn der einzelne als solcher hat keinen Platz in der Konstruktion; er kann darum auch nicht die Basis für das absolut Potenzlose in der Philosophie abgeben. Derselbe Widerspruch findet nun überhaupt zwischen der reellen und der ideellen Reihe statt: Wenn im Naturuniversum, speziell im Menschen, die Identität zur Existenz gekommen ist, so ist nicht einzusehen, warum eine neue Reihe beginnt, in der drei Stufen nötig sind, ehe das absolut Potenzlose wieder erreicht ist. Wenn der Mensch mit allen Dingen in vollkommener Harmonie steht, so ist nicht erklärlich, warum diese Harmonie in der ideellen Welt durch Wissen, Handeln und Kunst erst hergestellt werden soll. Von der Natur- zur Kulturphilosophie gibt es ebensowenig einen deduktiven Weg wie vom Prinzip der Identität zur Natur. Die Kulturphilosophie zerstört das System der Totalität³⁰.

Diese Tatsache ermöglicht einen tiefen Einblick in das eigentliche Wesen der intellektuellen Anschauung. Die Forderung totaler Identität von Subjekt und Objekt würde offenbar einen völlig bewußtlosen Zustand zum Prinzip der Wissenschaft erheben. *Davor* freilich schützt Potenzen- resp. Ideenlehre mit dem Moment der Differenz und Aktualität, das sie in die intellektuelle Anschauung bringt. Denn wo Differenz von Subjekt und Objekt ist, da ist Bewußtsein. Andererseits soll doch auch in jeder Potenz die absolute Identität angeschaut werden, mit andern Worten, die intellektuelle Anschauung ist ein Zustand des Schwebens zwischen bewußter und bewußtloser Tätigkeit, eine naturwissenschaftlich systematisierte, ästhetische Naturmystik, eine reproduktiv-künstlerische Fähigkeit, in jedem eigentümlichen Naturgegenstand eine eigentümliche Offenbarung des Ewigen anzuschauen. Hier liegt das ästhetische und religiöse Recht der intellektuellen Anschau-

³⁰ So hat denn auch Schelling eine Konstruktion der ideellen Reihe nie veröffentlicht, sondern nur in einer Handschrift hinterlassen. Das gab ihm äußerlich das Recht, zu behaupten, er hätte die ideelle Reihe überhaupt noch nicht behandelt, und seinen späteren Umschwung so darzustellen, als ob es nur ein Wechsel des Gegenstandes wäre. Sachlich ist das zweifellos unzutreffend, wenn auch ein Gefühl für jenen Widerspruch an der ausführlichen Bearbeitung der ideellen Reihe gehindert haben mag.

ung³¹. Hier aber liegt auch die Grenze. Wer die Geschichte mit der Methode der intellektuellen Anschauung behandelt, macht sie zur Natur, zur abgeschlossenen Totalität, der gegenüber es keine Wertmaßstäbe und Normen gibt. Er zerstört damit den Begriff der Geschichte oder die Voraussetzungen der intellektuellen Anschauung (s. u. „Mystik und Geschichte“).

2. Die Grenze der intellektuellen Anschauung

Wir hatten gesehen, daß der Kulturprozeß, weil er auf dem Einzelnen als solchen beruht, die schlechthinnige Grenze der intellektuellen Anschauung bildet. Das führt nun endgültig und unabweislich zu der Frage, wie in der intellektuellen Anschauung, der ewigen Form des Absoluten, das Einzelne als solches begründet sein könne. In seiner Schrift über „Philosophie und Religion“ antwortet Schelling mit der alten Lehre vom Fall der Ideenwelt: Die Ideen, vermöge ihrer Identität mit dem Absoluten, mit der Kraft der Selbstsetzung begabt³², können sich losreißen von ihrer Einheit mit dem Absoluten, können ihr Eigenleben bejahen ohne Identität mit dem Allgemeinen und darum unter die Herrschaft der Einzelheit, der Selbstheit geraten. So entsteht die Welt der Dinge, der Kategorien, des Raumes und der Zeit. — Mit dieser, dem antiken Identitätsbegriff entsprechenden Lehre kombiniert nun Schelling in höchst tiefsinniger Weise die Fichtesche Lehre von der Idealität der raum-zeitlichen Welt für das sich selbst — und eben damit diese Welt des Scheins — setzende Ich.

Schelling sagt, das Für-sich-selbst-Sein der Idee drücke sich in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus, aber die „Ichheit ist nur ihre eigne Tat, ihr eignes Handeln, sie ist nichts, abgesehen von diesem Handeln, und nur für sich selbst, nicht an sich selbst“ (VI, 43). Fichtes sich selbst setzendes Ich ist „das Prinzip des Sündenfalls in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen.“ Für und durch dieses Ich ist also die in Raum,

³¹ Es ist ästhetisch und religiös gleich wertvoll, wenn das Auseinanderfallen der Naturbetrachtung in rein verstandesmäßige Naturforschung und subjektivistische Naturempfindung überwunden wird durch ein zugleich verständiges und gefühlsmäßiges, religiöses und ästhetisches Naturanschauen: die intellektuelle Anschauung.

³² Der Übergang vom materialen in den formalen Freiheitsbegriff geschieht hier durch die Dialektik des Begriffs „Selbstsetzung“, insofern darin ein Moment der Absonderung, des Widerspruchs liegen kann. Selbstsetzung und Selbstheit können ineinander übergehen.

Zeit und Kategorien erscheinende Welt des Einzelnen und Vergänglichen gesetzt. Der subjektive Idealismus, die höchste Form der Reflexionsphilosophie, hat recht gegenüber der Erscheinungswelt, aber daß es eine solche gibt, ist das Unrecht schlechthin³³. Die ungeheuren Konsequenzen dieses Gedankens können hier noch nicht aufgezeigt werden, sie sind das Motiv aller folgenden Entwicklungen. Darauf aber sei schon jetzt aufmerksam gemacht, daß die Bedeutung der idealen Welt nun in der Wiederherstellung der Ideen gesehen wird; die Ichheit ist sowohl der Punkt des höchsten Für-sich-selbst-Seins des Abgebildeten als auch „der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst *wieder* die urbildliche sich *herstellt*, jene überirdischen Mächte, die Ideen, *versöhnt* werden und in Wissenschaft, Kunst und *sittlichem* Tun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit“ (VI, 43). Der subjektive Idealismus zersprengt das System der absoluten, intellektuellen Mystik, der Fichtesche Freiheitsbegriff zersprengt die absolute Identität. Von hier zur „Freiheitslehre“ ist nur ein kleiner Schritt.

C. MYSTIK UND GESCHICHTE

1. Die Entwertung der Geschichte durch die Mystik

Die Prinzipien des Identitätssystems haben für die Philosophie der Geschichte hervorragende Bedeutung gewonnen. Mußte es sich hier doch gerade zeigen, ob die Lehre durchführbar sei, daß die ideelle Welt eine Totalität, ein abgeschlossenes Universum bildet, gerade so wie die Natur. Um dies zu beweisen, gibt es zwei Wege: Entweder wird ein Fortschritt in der Geschichte bestritten und die Geschichtsphilosophie darauf beschränkt, ihre Potenzen als gleichzeitig zu konstruieren. Das entspricht durchaus dem Identitätssystem und wird auch von Schelling behauptet: „Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig“ . . . „Da alle Potenzen gleichzeitig sind, so ist kein Grund, von der einen oder anderen anzufangen“ (IV, 135). Jede Art intellektueller Anschauung „vernichtet alle Zeit und setzt mitten in der Zeit die absolute Ewigkeit“ (VI, 562). Darum ist die Lehre von der unendlichen Perfektibilität der Menschengattung eine falsche Anwendung des mechanischen Stetigkeitsgesetzes auf die Geschichte, denn „nur im Verstand gibt es einen Fortschritt, in

³³ Diese Lehre von der „Welterschöpfung durch den Sündenfall“ ist als die begriffliche Formulierung des Satzes aufzufassen, daß mit der Sünde Übel und Tod in die Welt gekommen ist: die systematische Überwindung des Optimismus.

der Vernunft keinen“ (VI, 564). Und der Verstandesfortschritt ist nur scheinbar ein solcher, ein in sich nichtiges Verstandeswesen wird an die Stelle des anderen gesetzt. Der einzig wahre Fortschritt ist der vom Verstand zur Vernunft, von der Reflexion zur Mystik, und den kann jeder für sich vollziehen: „Das Individuum kann also der Gattung, deren Schicksal in die endlose Zeit ausgedehnt ist, zuvoreilen und das Höchste für sich zum voraus nehmen“ (VI, 563). Der mystische Individualismus verbindet sich mit dem Kampf gegen den Fortschrittsgedanken und entwertet die Geschichte³⁴.

2. Die Gefährdung der Mystik durch die Geschichte

Dennoch findet sich auf dem Boden der Identitätsphilosophie eine geschichts-philosophische Konstruktion im eigentlichen Sinne, d. h. eine Gleichsetzung der Potenzen mit bestimmten historischen Perioden, wobei denn freilich diejenige Periode, welcher der Philosoph angehört, als die endgültige betrachtet werden muß: Die Aussicht auf unabsehbare Veränderungen wesentlicher Art macht eine Konstruktion der Geschichte in dem geforderten Sinn unmöglich. So hat denn auch Schelling ein allgemeines Schema der Geschichtsphilosophie aufgestellt, das auf dem Gegensatz von endlich und unendlich beruht. Die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte, da in ihr die Identität von Endlichem und Unendlichem im Endlichen angeschaut wurde; durch das Christentum ist die Endlichkeit der Unendlichkeit geopfert, und das Universum wird als Geschichte angeschaut. „Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte“ (VI, 57).

³⁴ Die Zusammenstellung von Mystik und Individuum könnte von dem Prinzip der Identität aus als widersinnig erscheinen, insofern ja das Individuelle überall die Bedeutung hat, Grenze der Identität zu sein. Die Kombination beider Begriffe ist darin begründet, daß das Individuum durch den Mystiker nicht als Individuum, d. h. als Gegensatz der Gemeinschaft betrachtet wird, sondern als die Vollendung der Natur ohne Rücksicht auf die Individualität. In diesem Sinne nun ist der Mensch als Naturorganismus in der Tat die vollkommene Identität, die absolute Synthesis, das Universum. Aber eben darin liegt der Grundfehler der Mystik, daß sie das Individuum gewissermaßen universal macht und ihm darum die Rechte der Gemeinschaft überträgt. Die Träger der individuellen Mystik sind Natur- und nicht Geschichtswesen.

Das Ziel der Geschichte ist prinzipiell erreicht. Der Philosoph steht in der zweiten Weltperiode und zwar da, wo diese sich ihrer selbst bewußt wird; der weitere Verlauf ist nur eine Durchführung des schon Vorhandenen. Das geschichtsphilosophische Absolutheitsbewußtsein entspricht durchaus dem naturphilosophischen. Dieses bezieht sich auf die Bedeutung des Menschen als Ende des Naturprozesses, jenes auf die Bedeutung der christlichen Ära als Ende des Geschichtsprozesses³⁵.

Um diese Sätze aufrecht zu erhalten, ist aber in beiden Fällen die Unterscheidung von prinzipieller Vollendung und faktischer Unvollkommenheit nötig. Der Natur gegenüber führte das zu der Antinomie von Idee und Einzeldingen: Nur in der Ideenwelt ist die Totalität wirklich; diese Lösung ist aber in der Geschichtsphilosophie unmöglich. Wird die Geschichte, wie es in der dargestellten Konstruktion geschieht, als Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, als Wiederherstellung der Ideenwelt aufgefaßt, so kann in ihr nicht zwischen historischen Ideen und Einzelvorgängen geschieden werden. Die Ideen sind eben nur realisiert, wenn alle Einzelvorgänge abgeschlossen sind, d. h. wenn die Geschichte auch wirklich, nicht nur prinzipiell zu ihrem Ende gekommen ist.

Das ist in der Natur, deren Existenzform der Raum, das Nebeneinander ist, anders. Dort können jederzeit alle Ideen als Universum zusammengefaßt werden. In der Geschichte aber kann jederzeit nur das bis zu diesem Zeitpunkt Realisierte als Totalität aufgefaßt werden. Aber diese Totalität ist im Verhältnis zur absoluten eine durchaus partielle. So zerbricht an der Geschichte die auf Totalität des existierenden Absoluten gegründete intellektuelle Mystik.

3. Die unzureichende Vermittlung zwischen Mystik und Geschichte

Eine Vermittlung beider Stellungen zur Geschichte wird durch folgende Gedanken angestrebt: Die Geschichte wird, wie die Natur, nach Potenzen konstruiert, aber es wird geleugnet, daß die Reihe der Potenzen eine fortschreitende Linie darstelle. Es wird daran erinnert, daß ja nach der Prinzipienlehre in jeder Existenzform das ganze Absolute realisiert und die Identität überall gleich sei. So geschehe es, daß im-

³⁵ Die Frage, ob eine prinzipielle Konstruktion möglich ist, ist nur zu entscheiden im Zusammenhange mit der naturphilosophischen Konstruktion. Dieselben Prinzipien, die hier die Absolutheit des Menschen in der Natur begründen, müssen dort die Absolutheit des Christentums entscheiden. Wo das erste für unmöglich gehalten wird, kann freilich das zweite nicht behauptet werden.

mer dasselbe, aber in verschiedenen Formen wiederkehre. Von der alten Welt zur neuen sei kein Fortschritt von Niedrerem zu Höherem, sondern eine gänzliche Umkehrung. Was dort Mysterium war (die Geschichte), wird hier offenbar, was dort offenbar war (die Natur), wird hier Mysterium. „So allein ist begreiflich, wie das Herrlichste und Größte eine Vergangenheit sein kann, zugleich aber auch, wie es wiederkehren kann, ohne daß das Menschengeschlecht dagegen im Kreise geht, — wiederkehren, nämlich in einer anderen Stufe, einer anderen Potenz“ (VI, 564 f.). — Aber es ist deutlich, daß diese Vermittlung undurchführbar ist; entweder kommt sie auf die mystische Geschichtslosigkeit der ersten Betrachtung zurück und scheitert mit dieser an der Zwecklosigkeit, mit der sie alles Geschehen stempelt, und an dem Faktum des „Falls der Ideenwelt“. Oder sie unterscheidet die Potenzen wirklich nach Graden der Indifferenz und behauptet damit, ganz wie jene, den Fortschrittsgedanken, wenn auch nicht nach Art des Stetigkeitsgesetzes. Dann entstehen aber dieselben Konsequenzen, die die zweite Auffassung mit sich führte: Die Geschichte reißt den Mystiker aus dem Quietismus, in den ihn die Natur versetzte. Darum ist eine Philosophie der Geschichte von so grundlegender religiöser Bedeutung.

D. DIE ZERSTÖRUNG DER SITTlichen KATEGORIEN

1. Wissen und Handeln: Das ethische Genie

„Absolutes Erkennen und absolutes Handeln sind ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen“ (VI, 540). Das Erkennen ist die Affirmation eines Endlichen als ein Unendliches; das Handeln die Affirmation eines Unendlichen als Endliches. Die Scheidung von Wissen und Handeln ist eine Abstraktion, d. h. eine Absonderung der Dinge von der Allheit, in der sie eins sind; es ist die erste Lüge, jene beiden zu trennen, an ein Wissen zu glauben, das nicht unmittelbar als solches auch Handlung ist, und an eine Tugend, die nicht, wie das Wissen, aus dem Wesen der menschlichen Natur quillt. Der Grund dieser Scheidung liegt darin, daß man zwar zugibt, das Erkennen sei von der Notwendigkeit geleitet, nicht aber, daß es mit dem Handeln ebenso bestellt sei, daß man das Handeln auf die freie Selbstbestimmung des Menschen zurückführt. Aber „der Mensch ist nicht für sich selbst frei; nur das Handeln, was aus Gott stammt, ist frei, wie nur ein gleiches Wissen wahr ist“ (VI, 542). Freie Selbstbestimmung schließt einen Widerspruch in sich, denn nur da ist Freiheit, wo Bestimmendes und Bestimmtes

absolut identisch sind, wo aus einem Ding nur das, was seinem Wesen entspricht, nach dem Gesetz der Identität folgt. Darum ist nur eine solche Handlung absolut frei, die aus dem Wesen der Seele, d. h. „aus dem Göttlichen, sofern es das Wesen der Seele ist“ mit absoluter Notwendigkeit folgt (VI, 539)³⁶. Die Seele aber ist nur in der absoluten Affirmation der Identität, in der absoluten, intellektuellen Anschauung Gottes, das wirklich, was sie dem Wesen nach ist; ist dies und nur dies in der Seele, so können aus ihr nur solche Handlungen folgen, die das Wesen Gottes ausdrücken oder absolut vollkommen sind. Dieser Zustand der Seele ist der religiöse. „Religion . . . ist Gewissenhaftigkeit, es ist Ausdruck der höchsten Einheit des Wissens und des Handelns, welche unmöglich macht, seinem Wissen im Handeln zu widersprechen“ (VI, 558). „Diejenigen nennt man Männer Gottes, in denen das Erkennen des Göttlichen unmittelbar zur Handlung wird“ (VI, 559). Unmittelbar, nicht durch einen Gegensatz, eine Wahl hindurch: das ist das Entscheidende in dieser Ethik. Die intellektuelle Mystik erhebt über den Kampf.

Man kann den Standpunkt nicht intellektualistisch nennen, etwa wie den sokratischen, denn das hier geforderte Wissen ist durchaus über-intellektuell; es erhebt über die Sphäre jeder Begriffsbildung, auch der ethischen. Das sittliche Ideal wird nicht durch nüchterne, verstandesmäßige Reflexionen gebildet, ohne Beteiligung des Willens, sondern die Bildung der sittlichen Idee ist schon die ganze Tat, nämlich die intellektuelle Anschauung. Freilich muß hier die Frage entstehen, wie in der einzelnen sittlichen Aufgaben des realen Lebens die intellektuelle Anschauung allezeit gegenwärtig sein könne. Schelling antwortet mit der Beschreibung der Männer Gottes als solcher, „die im Großen und Ganzen gehandelt haben, ohne Bekümmernis um das Einzelne“ (VI, 559). Er stellt das Ideal des ethischen Genies auf: denn die unmittelbare Identität von Freiheit und Notwendigkeit, die er von jenem aussagt, unterscheidet sich in nichts Wesentlichem von derselben Identität, die er nachher dem künstlerischen Genie zuschreibt. Die Herrschaft des ästhetischen Idealismus steht auch auf dem Boden des Identitätssystems in voller Kraft. Nur so ist die Auslieferung der Ethik an das Genie verständlich³⁷.

³⁶ In wie scharfem Widerspruch diese Sätze mit der Fassung des Freiheitsbegriffs stehen, den Schelling für die Lehre vom Fall der Ideenwelt verwendet, ist klar; hier bricht die Antinomie des ganzen Standpunktes mit voller Gewalt durch.

³⁷ Auf dem Boden des ästhetischen Idealismus war die Ethik der Ästhetik untergeordnet, blieb aber in Gültigkeit für alle, die keine ästhetischen Genies

2. Der Kampf gegen das Gesetz

Die Erhebung des Genies bedeutet zugleich eine Ablehnung des Gesetzes. Schelling hat einen außerordentlich heftigen Kampf gegen den Moralismus geführt, auch in der Kantischen und, wie er meinte, Fichteschen Form. Es ist der notwendige Gegensatz von Naturmystik und kategorischem Imperativ, der sich darin betätigte: „Die absolute Identität der Freiheit und der Notwendigkeit *ist*, und kann nicht hervorgebracht werden, als insofern sie *ist*“ (VI, 555). Alles Streben, sie hervorzubringen, hat den entgegengesetzten Erfolg; denn die Voraussetzung ist falsch; die Harmonie muß dem darauf gerichteten Handeln notwendig entfliehen, da sie nicht vor, sondern hinter ihm liegt. Man muß erst einmal zum Stehen kommen, zu der göttlichen Besonnenheit, durch welche der Mensch eins wird, mit dem AN-SICH seines Wesens, d. h. mit der Identität oder Gott. Ein solcher Mensch aber handelt nicht durch Zwang oder Gebot, sondern in einer völligen Unmöglichkeit, anders zu handeln als gut: „Derjenige ist nicht gewissenhaft z. B., der sich noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß und sich erst durch die Achtung zum Recht tun bestimmt“ (VI, 558). Eine Wahl zwischen Entgegengesetztem, „wie man sie bei dem vorgeblichen *aequilibrium arbitrii* annimmt“, ist untersittlich. Denn sie macht es zu einem besonderen Verdienst des Menschen, daß er sittlich ist, sie erzeugt einen „moralischen Hochmutsg Geist, der die guten Werke über den Glauben, Sittlichkeit über Religion setzt“ (VI, 559). Die Freiheit, die der Mensch zeigt, indem er nur im Kampf mit der Neigung das Rechte wählt, führt zu einem erzwungenen Zustand, der in häufige Rückfälle und Reaktionen bei jeder möglichen Gelegenheit umschlägt: der Pharisäismus.

Gegen diesen ganzen Standpunkt gilt der Grundsatz: „Es gibt keine absolute Sittlichkeit in dem Sinn, daß sie als ein Verdienst oder als ein Werk der individuellen Freiheit betrachtet werden könnte“ (VI, 560). Denn das ist im tiefsten Grunde unreligiös. Damit kommt Schelling auf einen Punkt, der besonders deutlich sein berechtigtes Interesse zeigt. Dem Moralismus ist die Sittlichkeit gewisser als die Religion. Er folgert diese aus jener. Aber „es ist ein Greuel, Gott aus der Sittlichkeit folgern zu wollen“ (VI, 557), ihn zu einem Mittel der Moral-Ökonomie zu machen. Auch im besten Sinne ist diese Methode falsch; denn es gibt über-

sind. Hier wird das Genie zum Subjekt auch des ethischen Verhaltens und damit entweder die Forderung der Genialität an alle gestellt, oder — und das scheint Schellings Meinung zu sein — auch die Ethik einzelnen Genies (Männern Gottes) vorbehalten. Der Fortschritt von einem Standpunkt zum andern ist deutlich.

haupt keine Sittlichkeit, die Sittlichkeit des Menschen wäre; es gibt keine andere Trefflichkeit der menschlichen Seele als die, die aus dem Göttlichen stammt. Der Mensch kann nicht sein außer Gott und vor Gott.

Naturmystik und Rechtfertigungsglauben schließen ein Bündnis gegen den kantischen Moralismus. Es ist ein bedeutungsvoller Moment in der Entwicklung des Idealismus und des Geisteslebens überhaupt, von dem hier gesprochen wird. Denn hätte dies Bündnis von Bestand sein können, so wäre es mit der Ethik zu Ende gewesen. Aber so groß die Verwandtschaft, so groß ist auch der Unterschied; und das Mittel, dies zu erkennen, hat Schelling selbst an die Hand gegeben. Er sagt von der Erbsünde, wenn sie allen einzelnen Handlungen vorangehen soll, so könnte sie nichts anderes sein „als eben die Freiheit selbst in dem Sinne unserer Moralisten, nämlich die Tendenz, absolut und in sich selbst zu sein.“ „Das ursprünglich Böse liegt also gerade darin, daß der Mensch etwas für sich selbst und aus sich selbst sein will“ (VI, 561). Das aber ist jedes Menschen Wille, denn er ist in seiner Selbstheit abgefallen von der Idee.

Hätte Schelling die Konsequenz dieses Gedankens durchgeführt, so hätte er gesehen, daß es falsch ist, den Menschen der Idee zum Subjekt der Ethik zu machen. Denn dadurch entstand die Ethik der intellektuellen Anschauung und des Genies, die für den empirischen, idee-entfremdeten Menschen Unsittlichkeit ist. Das An-Sich der Seele ist eben nicht Gott, wenn die Seele des empirischen Menschen gemeint ist. Darin liegt der Unterschied der christlichen Geistes-Ethik von der ästhetischen Ethik des Genies und des christlichen Rechtfertigungsglaubens von der Naturmystik.

3. Die Zerstörung des Schuldbewußtseins

Die letzte entscheidende Konsequenz des Identitäts-Standpunktes ist eine Beurteilung der Sünde, deren notwendige Folge die Zerstörung des Schuldbewußtseins ist: „Jedes Handeln, an sich und für sich selbst betrachtet, schließt notwendig etwas Positives, einen gewissen Grad der Realität ein; bloß nach diesem Grad der Realität betrachtet, ist in jeder Handlung Vollkommenheit“ (VI, 544). Selbst wenn aus einer Handlung Schädigung anderer Menschen entsteht, so gehört dies „so notwendig zur Natur dieses Menschen, als das Gegenteil *nicht* dazu gehört.“ (VI, 544). Alles, was ist, ist eine Folge aus der unendlichen Natur, und so wie es folgt, ist es affirmiert von der unendlichen Natur. Was wir als

Mangel und Sünde empfinden, ist nur eine Imagination, die aus der Neigung zum Vergleichen, aus der Bildung abstrakter Allgemeinbegriffe und Normen entspringt. Aber in Gott und vor Gott gibt es keine Allgemeinbegriffe. Er produziert die Dinge unmittelbar als konkrete, besondere, deren Vollkommenheit eben darin besteht, das zu sein, was sie sind. Freilich gibt es Grade der Vollkommenheit der Nähe am Absoluten: Stein, Pflanze, Tier, Mensch sind ebenso Stufen der Realität wie innerhalb der Menschheit von den Niederen zu den Edelsten. Aber der Stein ist nicht schuldig, daß er dazu bestimmt ist, nur Stein zu sein, ebenso der Unrechthandelnde. „Absolut betrachtet ist auch er als Glied der Welt notwendig, und insofern nicht strafbar und sogar entschuldigbar“ (VI, 547). „Er ist notwendig, weil alle Grade der Perfektion von den niedrigen bis zu den höchsten im Universum sein müssen.“ „Hierin liegt die wahre Duldsamkeit, alle Dinge als in der Totalität begriffen zu denken und an ihrer Stelle zu achten“ (VI, 548). Das Gegenteil davon ist die Aufstellung einer Regel, eines Sittengesetzes, „welches der größtmögliche Wahn ist, aus dem statt der Heiterkeit und Ruhe nur Unlust und vergebliche Mühe ... entsteht“. Alles geschieht nach der Notwendigkeit der absoluten Identität, in der die Freiheit gebunden ist an die Notwendigkeit. Wozu alle Sorgen und das unruhige Streben? Was geschehen soll, geschieht doch. In allem, was geschieht, handelt allein die absolute Substanz, und darauf beruht beim Menschen die Harmonie von Leib und Seele, im Universum die absolute Harmonie alles Geschehens. Diese optimistische und quietistische Lehre nennt Schelling die Frucht „einer universellen, den Menschen zur Natur zurückführenden Philosophie“ (VI, 545), einer heiteren Betrachtung der Welt und der Menschen, die Handlungen und Dinge nicht in bezug auf das Subjekt, sondern an sich selbst und in bezug auf die Ordnung der Natur betrachtet, d. h. eine Frucht des Systems der Identität.

Hier ist also deutlich ausgesprochen, was schon in der Kritik der Urteilskraft angedeutet, in der Natur- und Kunstphilosophie fundamentiert ist: Die Welt ist ein Total-Organismus, in dem Gott existiert und in dem jedes Glied seine notwendige Stelle hat. Alles, was existiert, ist als Existierendes mit Gott identisch, ein Widerspruch zwischen Gott und Mensch beruht auf Imagination, auf falscher Abstraktion, Sünde ist Mangel an Realität, und Schuldbewußtsein ist Sünde. Aber eben diese äußerste Konsequenz trägt den Keim des Umschlages in sich. Woher die Imagination? Moralische Sünde soll es nicht geben, aber eben, um dies zu beweisen, muß eine intellektuelle Sünde konstatiert werden. Gibt es eine intellektuelle Sünde ohne moralische Basis?

Noch bedeutsamer wird diese Frage, wenn Schelling den Unterschied der niederen und höheren Realitätsgrade unter den Menschen darin sieht, daß jene ohne ihr Wissen, diese mit Wissen das Gute tun. Auch in dem Bösen handelt die unendliche Substanz; aber sein Handeln folgt nicht aus adäquaten Ideen; was er tut, ist notwendig, aber er weiß nichts von dieser Notwendigkeit. „Sein Handeln ist also kein Handeln, sondern ein Leiden, und er ist am meisten Werkzeug, indem er am meisten frei zu sein glaubt“ (VI, 551). Der Gute folgt den Ideen, die er selbst von dem Göttlichen hat, und ist eben dadurch frei in seinem Handeln. Die intellektuelle Sünde bewirkt also doch nicht nur Grad-, sondern auch Qualitätsunterschiede der Menschen. Diese Unterschiede sind aber in der Freiheit begründet, sich von der Einheit in der Idee zu trennen: „Die Freiheit, welche sich das Individuum als Individuum zuschreibt, ist keine Freiheit, sondern bloße Tendenz, absolut in sich selbst zu sein, die an sich selbst nichtig ist, und welcher die Verwicklung mit der Notwendigkeit als das unmittelbare Verhängnis folgt“. — Idee und Selbstheit, auf diesen Gegensatz führt schließlich Schellings Lehre von der Sünde und kommt damit der Lehre vom Fall der Ideenwelt entgegen. Die intellektuelle Sünde, sich außerhalb der Idee zu glauben, ist begründet in der moralischen Sünde, außerhalb der Idee zu sein. Das ist der Triumph der sittlichen Kategorien, daß sie sich der Durchführung des Identitätssystems allenthalben in den Weg stellen und zugleich mit der höchsten Vollendung dieses Standpunktes, scheinbar völlig überwunden, in Wirklichkeit das ganze System sprengen.

DIE SYNTHESE
VON MYSTIK UND SCHULDBEWUSSTSEIN
IN SCHELLINGS ZWEITER PERIODE

I. DIE PRINZIPIELLE LÖSUNG¹

A. DAS WESEN UND DER WIDERSPRUCH²

1. Die Freiheit

Es ist kein Zufall, daß die Überwindung des Identitätssystems bei Schelling in Form einer „Freiheitslehre“ geschah. „Der Freiheitsbegriff ist die absolute Unruhe, die ihn aus jener Identität wieder heraus treibt.“ (Strauß II, 693). Aus der Freiheit, die das Absolute den Ideen mitgeteilt hat, erklärt Schelling den Fall der Ideenwelt. Diese Freiheit, in sich selbst zu sein, in Gegensatz zu treten zur Identität, muß also im Absoluten selbst liegen; und dies zu erklären, ist das tiefste Problem jeder Freiheitslehre. Wir suchen der Schellingschen Lösung von verschiedenen Seiten her näher zu kommen.

Die vorkantischen Freiheitslehrer zerfallen in Deterministen und Indeterministen. Die ersten behaupten die empirische Notwendigkeit aller Handlungen als Glieder einer Kausalitätsreihe. Die Gegner verteidigen die Willkür als Vermögen, „von zwei kontradiktorisch Entgegen-

¹ Die folgenden prinzipiellen Ausführungen schließen sich an Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ (Band VII, Seite 330) an. Dieses Dokument tiefsinnigster religiöser Spekulation ist für Schelling epochemachend gewesen: was darauf folgte, waren Schriften und Vorlesungen zur Erläuterung der „Freiheitslehre“, bis nach langer Pause die neugewonnenen Prinzipien mit leisen Modifikationen zur Aufstellung eines umfassenden Systems spekulativer Religionsgeschichte führten. Im vorliegenden Abschnitt betrachten wir die prinzipiellen Lösungen im Anschluß an die „Freiheitslehre“ und ihre Ergänzungsschriften, im nächsten die positive Philosophie und ihre religionsphilosophischen Lösungen im Anschluß an die „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“.

² Zu diesem Abschnitt vgl. Dissertation Seite 5—20.

gesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen. . . . Ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln“ (VII, 382). Der Idealismus hat die ganze Frage auf eine höhere Stufe gehoben durch die Lehre von der intelligiblen Freiheit, nach welcher das intelligible Wesen jedes Dinges vor Zeitlichkeit und Kausalität liegt und nichts ist als seine eigene Tat, reale Selbstsetzung. „Es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist“ (VII, 385). Hier ist ein völlig unauflösliches Ineinander von Notwendigkeit und Zufälligkeit gegeben, das eben das Wesen der Freiheit ausmacht. Aseitität in dieser Bedeutung ist nun in eminentem Sinne von Gott auszusagen. Auch hier handelt es sich um zwei Gegensätze, die sich bekämpfen und gegenseitig ausschließen. Leibniz behauptet eine Beratschlagung Gottes mit sich selbst und eine mehr oder weniger willkürliche Auswahl aus vielen möglichen Welten. Spinoza sagt dagegen, daß alles nach unverbrüchlicher Notwendigkeit aus Gott folge. Schelling sieht auch hier die Synthese in dem Gedanken, daß die Notwendigkeit des göttlichen Handelns lebendig und persönlich, d. h. frei ist. Aber damit ist nur die richtige Basis der Lösung gegeben, nicht diese selbst, das sieht Schelling deutlich. Die Identität von Freiheit und Notwendigkeit, unmittelbar aufgefaßt, ist ja nichts als das Prinzip des Identitätssystems, d. h. Vernunftnotwendigkeit. Die Freiheit, in unmittelbare Identität mit der Notwendigkeit gesetzt, verliert sich selbst. Der Akt der Selbstsetzung, unmittelbar in sein Resultat übergegangen, wird zu einem Zustand und hört auf, lebendig zu sein. Denn die Sphäre der Unmittelbarkeit steht unter der Herrschaft der Notwendigkeit. Die Freiheit hat als solche also nur Wirklichkeit, wenn sie im Gegensatz steht zu ihrem Notwendigen, wenn sie sich losreißt von sich selbst in ihrer Unmittelbarkeit. Freiheit ist nur, wo Widerspruch von Freiheit und Notwendigkeit ist. Das Wesen existiert nur durch den Widerspruch³.

2. Der Wille

Wie aber ist der Widerspruch denkbar, wo Identität höchstes Prinzip ist? Wir hatten schon angedeutet, daß dialektisch betrachtet nur da absoluter Gegensatz sein kann, wo absolute Identität ist; aber für

³ Schellings Entwicklung kann in dieser Beziehung durch folgende Sätze charakterisiert werden:

1. Willensmystik: Das Wesen existiert nur als aktuelles.
2. Identitätssystem: Die Aktualität ist dem Wesen an sich fremd.
3. Freiheitslehre: Das Wesen wird aktuell durch den Widerspruch.

diese abstrakte Wahrheit fehlte bisher die konkrete Anschauung. Jetzt gewinnt Schelling diese durch Hervorhebung des Willens als höchsten Ausdruck für das absolute Wesen. „Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung“ (VII, 350). Das Absolute ist Wille, die absolute Identität der Wille, der sich selbst will⁴. Eben darum aber auch der Wille, der mit sich selbst in Widerspruch treten kann. Diese Amphibolie liegt im Wesen des Willens und nur in ihm. Nur der Wille kann sich als das schlechthin Andere, Entgegengesetzte seiner selbst bestimmen⁵. Würde dem Willen die Kraft des Widerspruchs fehlen, so wäre er Zustand, er wäre unmittelbar ins Sein übergegangen und könnte sich nicht als Wille behaupten⁶. Andererseits hört der Wille dadurch, daß er sich widerspricht, nicht auf, sein Wesen als Wille zu behalten. Ist doch der Widerspruch überhaupt nur möglich, wo das Wesen ist, dem widersprochen wird. Der Widerspruch ohne das Wesen ist ein völliges Nichts. Die Identität von Wesen und Widerspruch ist das Höchste. Denn diese Identität ist wirklich Wille und Tat. Durch den Widerspruch wird der Wille ewig gezwungen, sich als Willen zu behaupten. Seine Existenz bleibt in Ewigkeit Tat, wird nie abstraktes Resultat oder Zustand.

3. *Das Irrationale*

Wir haben das Absolute als absolute Synthesis beschrieben, als absolute Einheit einer Mannigfaltigkeit. Nun hat aber der Begriff Synthesis nur Sinn, wo eine Antithesis überwunden ist. Wer das Absolute nicht als Thesis, sondern als Synthesis bezeichnet, der nimmt den Widerspruch in das Absolute auf. Damit aber auch das Irrationale. Es ist schlechterdings unableitbar, warum das Absolute sich zugleich mit der Bestimmung der Einheit und des Widerspruchs setzt. Jeder Versuch einer Ableitung ist in Wirklichkeit eine Aufhebung: Denn die Freiheit ist das, was aller Bestimmung durch etwas anderes, aus dem es abgeleitet wer-

⁴ D. h. die Aseität wird wieder in Fichteschen, statt in Spinozistischen Kategorien beschrieben.

⁵ Hegels Übergang vom Sein zum Nichtsein, Fichtes Übergang vom Ich zum Nicht-Ich sind danach völlig richtig, aber es fehlt das Bewußtsein darüber, daß dieser Übergang eine Tat ist, deren Notwendigkeit ewig unerweislich bleibt. Dazu aber ist allein der Wille fähig.

⁶ Vgl. dazu die Erörterung über die erste Potenz in der „positiven Philosophie“. S. W. 2, III, 205—209, 163; 2, II, 31. Diss. S. 17; S. 12.

den könnte, widerstrebt; und der Widerspruch ist eben das, was dem Wesen und damit der Erkenntnis des Wesens widerspricht: Das Irrationale ist gerade darin irrational, daß es sich aller Vernunftnotwendigkeit entzieht⁷. Nur eine abstrakte Reflexion, die ihrem Gegenstande äußerlich gegenübersteht, kann das Irrationale deduzieren wollen. Wer aber gerade in der Identität von Subjekt und Objekt, von Deduzierendem und Deduziertem das Prinzip der Wahrheit sieht, muß da, wo das Objekt, das Deduzierte, sich selbst der Identität entzieht, in seiner Deduktion stillstehen und sich beugen. Auf diese Weise wird der Satz vom Wesen und Widerspruch zugleich das höchste erkenntnistheoretische Prinzip: Identität von Rationalem und Irrationalem. In jedem Dinge ist Rationales und Irrationales gemischt; das Rationale, sein Wesen, durch das es in Identität ist mit dem Absoluten, das Irrationale, wodurch es ein Einzelnes, Existierendes, Konkretes ist. So ist das Wesen und der Widerspruch und ihre Identität in allen Dingen. Je mehr Wesen, desto größer der Widerspruch, desto höher die Synthesis; in der absoluten Synthesis setzt sich das Wesen in Ewigkeit durch gegen den absoluten Widerspruch, die Freiheit gegen die Notwendigkeit, das Rationale gegen das Irrationale, das Licht gegen die Finsternis; diese Synthesis aber ist Gott.

B. DER PERSÖNLICHE GOTT

1. *Gott und das Absolute*

Für die Fassung des Gottesbegriffs besteht folgende Alternative: Entweder ist das Absolute ein mit einem Male Fertiges und unveränderlich Vorhandenes, wie es die Systeme der Abstraktion und reinen Vernunft wünschen⁸. Zu einem so metaphysisch heraufgeschraubten Gott ist aber kein lebendiges, persönliches Verhältnis möglich. Oder er wird wirklich als der Lebendige gefaßt, als das Du zu dem Ich des Gebets; dann aber muß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen haben — ausgenommen allein seine Absolutheit. Nicht nur

⁷ 1. Willensmystik: Die aktuelle Synthesis ist höchstes Erkenntnisprinzip.

2. Identitätssystem: Die Vernunft ist realisiert in einer Totalität oder vollendeten Synthesis.

3. Freiheitslehre: Die Synthesis ist aktuell durch den Widerspruch des Irrationalen gegen das Rationale.

⁸ Vgl. Müller II, 163: „Wessen sollte sich da Gott bewußt sein, als eben dieses seines Selbstbewußtseins, so daß seine Persönlichkeit in dem leeren Ich gleich Ich bestände?“

ein ewiges Sein, sondern ein ewiges Werden ist er: Denn zwei Prinzipien sind in ihm, ein bewußtloses und ein bewußtes; und das ist der Inhalt seines wie alles Lebens, daß das bewußtlos Vorhandene zum Bewußtsein erhoben wird. „Das Dunkel geht vor ihm her; die Klarheit bricht erst aus der Nacht seines Wesens hervor“ (VII, 433)⁹. Der Anfang der Bewußtwerdung ist der Moment, wo „er sich von sich scheidet, sich selber sich entgegensetzt;“ aber nicht um bei dieser Entgegensetzung stehen zu bleiben, sondern um das Dunkle in das Licht zu führen, um in dem Geschiedenen, von sich Ausgeschlossenen das Ähnliche und Gleiche heranzubilden. Nur wer sich an die abstrakten Begriffe vom *ens realissimum* und *illimitatissimum* klammert, kann diesen Gegensatz von Rationalem und Irrationalem in Gott übersehen, kann vergessen, daß ohne Gegensatz kein Leben, daß jedes Ding, um sich zu manifestieren, etwas braucht, was nicht es selbst ist *sensu stricto*. Freilich ist Gott nicht limitiert gegen außen, wohl aber in sich, „so gewiß er eine *bestimmte* Natur ist“¹⁰ (VII, 435). So werden die beiden Abwege gemieden, die in der Lehre von Gott vorzüglich gegangen werden: Die eine „dogmatische, für orthodox gehaltene Ansicht“ macht Gott zu einem einzelnen, ganz für sich bestehenden, „abgeschnittenen“ Wesen, von dem die Kreatur völlig ausgeschlossen ist¹¹. Die andere „gemeinpantheistische“ Ansicht läßt Gott gar kein eigenes Dasein, sondern löst ihn in die allgemeine Substanz, den Träger aller Dinge, auf. Nun ist Gott aber beides: „Gott ist in seiner höchsten Dignität allgemeines Wesen aller Dinge, aber dieses allgemeine Wesen schwebt nicht in der Luft, sondern ist begründet und gleichsam getragen durch Gott als individuelles Wesen — das Individuelle in Gott also die Basis oder Unterlage des Allgemeinen“ (VII, 438). Dasjenige Prinzip, durch das Gott individuelles Wesen ist, muß die Selbstheit, der „Egoismus“ in Gott genannt werden. Wäre nur diese Kraft in ihm, so wäre keine Kreatur, nur eine

⁹ Vgl. Martensen Seite 98: „Als das Ich, welches aus seinem ungewordenen Naturgrunde sich zur Selbstoffenbarung erschließt und seine Fülle in die Beschaulichkeit des ausgeprägten Gedankens hinausführt, ist Gott der ewige Vater.“

¹⁰ Vgl. Müller II, 164: „Ist Gott an sich das unterschiedslose Wesen, so kommt es eben erst in der Welt zur Bestimmtheit des Seins; wie könnte dann Gott sich als von der Welt Verschiedenes, also in diesem Unterschiede irgendwie bestimmtes Wesen wissen?“

¹¹ Vgl. Müller II, 162: Es ist notwendig, daß „der Pantheismus immer wieder mit Gewalt aus dem Theismus hervorbrechen wird, solange es dabei bleiben soll, daß es zu einem bestimmten, in sich unterschiedenen Sein erst kommt mit dem Übergang zur Welt.“

ewige Verslossenheit und Vertiefung Gottes in sich selbst. Ihr gegenüber steht das Prinzip der Liebe, durch das Gott das Wesen aller Wesen ist. Aber die Liebe für sich könnte nicht *sein*, sie würde zerfließen, wenn nicht eine „kontraktive Urkraft“ in ihr wäre¹². „Denn sie ist das an sich mitteilsame, expansive Prinzip.“ „Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn oder die Eigenkraft in Gott ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand gibt“ (VII, 439). Die Liebe ist der wahre Gott, der Gott an sich, der Egoismus ist die Kraft, durch die Gott oder die Liebe zur Existenz kommt. Die persönliche Realität Gottes besteht in der Tätigkeit und Wechselwirkung jener Prinzipien. Die Überwindung des göttlichen Egoismus durch die göttliche Liebe ist der Prozeß der Personalisierung Gottes, seine Natur- und Menschwerdung; denn der von der Liebe gesänftigte, göttliche Egoismus ist die Natur in Gott¹³.

2. Die Natur in Gott¹⁴

Schelling nennt jetzt die unmittelbare Identität Ungrund oder Indifferenz, d. h. Gleichgültigkeit gegen alle Unterschiede. Von diesem Ungrund ist nun zu erkennen (*a posteriori* natürlich), daß er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, in deren jedem er gleicherweise das Ganze ist; nur das eine Mal gesetzt unter der Bestimmung des Ja, das andere Mal unter der des Nein. Für das erste gebraucht Schelling die Bezeichnungen göttliches Selbst, existierender Gott, Ideelles, Licht, Freiheit; das andere nennt er Natur in Gott, Grund zur Existenz,

¹² Vgl. Rothe I, 51: „Gott wird hier gedacht als lediglich seiend und nicht *daseiend* oder *etwas* seiend, als lediglich *wesendes* (nicht existierendes) Sein.“ S. 52: „Das ist das, was die Mystiker Gottheit nennen, im Unterschied von Gott“. — Martensen S. 80: „Die mystische Theologie steht in dem Irrtum, daß die reine ‚Gottheit‘ besser sein sollte als ‚Gott‘.“ Diese Unterscheidung und doch nicht Trennung von Gottheit und Gott entspricht ganz dem Verhältnis von Absolutem und Gott bei Schelling; und es ist sehr lehrreich, zu beachten, daß beide Theologen die Gottheit, d. h. die Absolutheit Gottes zum Prinzip der Mystik machen.

¹³ Die Unterscheidung von der Absolutheit und Individualität und zugleich die Behauptung von der ewigen Identität beider zeigt schon deutlich, in welcher Richtung die Lösung unseres Problems liegt. Die mystische Identität mit Gott entspricht seiner Absolutheit, das Schuldbewußtsein seinem Zorn, d. h. seiner Selbstbehauptung als Einzelwesen; in völlig unüberwindlichen Gegensatz könnten beide nur kommen, wenn in Gott selbst beides auseinander fiel, das aber ist unmöglich. Gott kann sich nicht absolut trennen von seiner Natur.

¹⁴ Vgl. Dissertation S. 20—45.

Reelles, Finsternis, Notwendigkeit. Der Prozeß der göttlichen Persönlichkeit oder das göttliche Leben besteht nun darin, daß der Grund zur Existenz in Ewigkeit sich entfaltet zu der Fülle der in ihm beschlossenen Bestimmungen und diese Fülle in Ewigkeit aufgehoben wird in die Einheit des göttlichen Selbst¹⁵. Der Wille des Grundes ist gleichsam die Sehnsucht, Gott zu gebären, der dunkle Wille, in dem kein Verstand ist, der aber, mit dem Verstande geeint, zur Scheidung der Gestalten, zur Geburt des Einzelnen gebracht wird. Weil er aber der Wille des Widerspruchs ist, widerstrebt er dem Verstande, so daß die Geburt der Dinge eine stufenweise Entfaltung ist. „Zu zeigen, wie jeder folgende Prozeß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Zentrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie“ (VII, 362). Im Menschen ist der Verstand völlig geeint mit dem Grunde. In ihm sind beide Prinzipien, die ganze Macht des finsternen Prinzips und die ganze Kraft des Lichts; er ist Geist, wie Gott Geist ist. Alle niedrigeren Wesen sind nur mangelhafte Versuche, den „in der Tiefe des Grundes verborgenen Lebensblick“ hervorzubringen. Der Mensch ist die vollendete Natur, das wahre göttliche Universum.

Damit sind die Probleme, welche die ursprüngliche Fassung der Naturphilosophie stellte, zur Entscheidung gebracht: Naturphilosophie ist Wissenschaft von der Natur in Gott; die Natur ist vollendet, sie bildet eine Totalität, ein Universum, aber diese Totalität ist in Gott. Natur ist das unter der Macht des Widerspruchs entfaltete Wesen Gottes, das in ewiger Identität mit dem göttlichen Selbst, der göttlichen Freiheit steht. Auf die Frage, die oben unbeantwortbar war, warum denn die Natur, wenn sie vollendet ist, immer neue Exemplare und immer noch die alten Arten reproduziere, ist jetzt zu antworten, daß der Prozeß der Natur ein ewiger ist. Die Selbstentfaltung Gottes als natürliches Universum ist nicht zeitlich, sondern dialektisch gemeint¹⁶. Weil

¹⁵ Rothe I, 55: „Gott ist sonach zu denken als die absolute Einheit des Seins und des Werdens, d. h. als Leben.“ — S. 61. Gott entfaltet sich in einem Entwicklungsprozeß zeitloser Art, dessen Elemente aber nicht auseinanderfallen, sondern eine „absolute und absolut einheitliche Totalität“ ergeben. — S. 73: Auf der absoluten Einheit und Wechselwirkung der göttlichen Natur und Persönlichkeit beruht „wesentlich in concreto die Lebendigkeit Gottes“. — S. 74: „Person ist überhaupt die konkrete Einheit der Persönlichkeit und der Natur.“ — S. 62: „In dem Begriff der Natur an und für sich liegt keineswegs etwa schon das Merkmal der Materialität.“

¹⁶ Dialektische Verhältnisse sind überzeitlich-ewige, nicht aber zeitlose. Vgl. dazu Diss. S. 121—126.

der Widerspruch ewig ist, weil aber zugleich die Identität unauflöslich bleibt, ist auch seine Aufhebung ewig. Gott macht sich in Ewigkeit persönlich, indem er in Ewigkeit Mensch wird; aber Mensch der Idee, d. h. nicht einzelner, sondern alle Einzelheit in sich aufhebende Idee¹⁷. Die göttliche Natur reproduziert nicht; sie ist, was sie ist, ganz und in alle Ewigkeit. Diese Natur erfüllt zugleich die Forderung der Urteilskraft, Notwendigkeit und Freiheit, Natur und Geist zu vereinigen.

Denn der Mensch der Idee realisiert unmittelbar durch sein Naturdasein, eben indem er vollkommene Natur ist, die großen Ideen des Geistes¹⁸. Weil er in ewiger Gemeinschaft mit dem göttlichen Geiste steht — ist er doch nichts anderes als die göttliche Natur, in der Gottes Wesen vollkommen entfaltet ist —, darum hat er zugleich das absolute Wissen und ist der Ausdruck der höchsten Schönheit und der höchsten Liebe, alles aber in Unmittelbarkeit, eben als die zu sich selbst gekommene göttliche Natur. Hier endlich wird die mystische Identität mit Gott mit rechtem Namen bezeichnet: Sie ist ein Verhältnis Gottes zu sich selbst, nämlich von sich selbst als Freiheit zu sich selbst als Notwendigkeit, von sich selbst als Geist zu sich selbst als Natur. Religion ist Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, Wissenschaft ist Intuition, mit der Gott sich selbst erfaßt, Kunst der ewige Rhythmus des in Gott gesetzten und wieder aufgehobenen Widerspruchs. Alle Motive zur Totalität, zur Naturmystik, klingen hier zusammen, aber sie reden von Gott und seinem ewigen vollkommenen Leben. Und wenn auch Töne dazwischen hörbar sind, die von einer anderen Welt gesprochen scheinen, wie die Worte von der allem Leben anhängenden Traurigkeit, dem Schleier der Wehmut in aller Natur, so ist doch auch nur eine Traurigkeit gemeint, die ewig überwunden, Quell der göttlichen Seligkeit ist¹⁹. Denn noch ist der Sprung nicht geschehen, durch den die Natur Gottes sich losreißt von der Einheit mit dem Geist.

3. *Gott, der Herr*²⁰

In die Formel „Gott ist der Herr“ hat Schelling auf dem Boden der „positiven Philosophie“ seinen Protest gegen die Mystik gelegt. Der Ausdruck ist in der Tat höchst geeignet, den Unterschied und das nör-

¹⁷ Diss. S. 43—45. — Vgl. auch Dorners Lehre von der notwendigen Menschwerdung Gottes.

¹⁸ Diss. S. 103 und 104.

¹⁹ Diss. S. 40 und Anmerk. Vgl. VII, 399.

²⁰ Diss. S. 20—45.

male Verhältnis der beiden Gottesbegriffe zum Bewußtsein zu bringen. Schelling unterscheidet jetzt in Gott zwischen dem „Prius“ der Gottheit, dem unvordenklichen Sein, dem schlechthinnigen „Daß“, vor dem alle Vernunft stille stehen muß (siehe oben die kantische Kritik des kosmologischen Beweises), und dem Seienden, der dreifach potenzierten Idee, dem schlechthinnigen „Was“, dem Gegenstand der Vernunft, der für sich keine Existenz hat; jenes Unvordenkliche, a priori Unbegreifliche, absolut Individuelle erweist sich als Gott, indem es das Seiende „ist“, d. h., ihm zum Sein verhilft, sein *ὑποκείμενον*, *subjectum* wird. Dies geschieht dadurch, daß es die drei Potenzen des Seienden, das Sein-Könnende, Sein-Müssende und Sein-Sollende, in Spannung versetzt und diese Spannung überwindet, im innergöttlichen wie außergöttlichen Leben. In dieser Dreieinigkeit der Potenzen ist Gott der vollkommene Geist, der darum vollkommen ist, weil er frei ist von jeder der Drei. Er kann sie in Spannung versetzen, denn er kann die Spannung wieder aufheben; er kann ihre Identität in Gegensatz verkehren, denn er ist das unzerreißbare Band der Potenzen und stellt die Identität wieder her. Die erste Potenz, das Irrationale, und die zweite, das Rationale, sind eins in dem dritten, dem Geist; aber Gott ist auch nicht an die dritte, geistige Potenz gebunden; er kann sie aufgeben, denn er ist „der auch von seinem als Geist-Sein freie Geist“. Diese absolute, „überschwengliche“ Freiheit macht ihn in Wahrheit zum Herrn, gibt ihm die Herrschaft über das Sein, die ihm zukommt: „*Deitas est dominatio Dei*“ (X, 261).

Durch diese Konstruktion (zu deren ausführlicher Darstellung und Begründung auf die Dissertation verwiesen werden muß) sind folgende Momente in eigenartiger Weise hervorgehoben:

I. In der Lehre vom Geist wird unterschieden zwischen dem notwendigen und dem freien Geist. Gott ist aber darin freier Geist, daß er auf seine unmittelbare Geistigkeit verzichten kann. Das ist ein neuer, wichtiger Ausdruck für die Identität von Wesen und Widerspruch; er ermöglicht die *Unterscheidung von kosmischem und göttlichem Geist*, deren erster Prinzip der Mystik, deren zweiter Prinzip der durch das Schuldbewußtsein hindurch gegangenen Gnadengemeinschaft wird.

II. Diese Unterscheidung aber ist allein möglich durch die totale Bejahung des irrationalen Momentes in Gott; denn der Verzicht Gottes auf seine unmittelbare Geistigkeit ist schlechterdings irrational. Nun wird in der dargestellten Konstruktion der Irrationalismus dadurch höchst eindrucksvoll, daß das irrationale Prinzip in Gott als sein Prius, das seinem Gottsein Vorangehende aufgefaßt wird. Dem „Daß“ wird der Primat über das „Was“ zugesprochen: „Das Sein ist das erste“

(2, I, 587). Nicht das Allgemeine individualisiert sich, sondern das Individuelle generalisiert sich, macht sich begreiflich. Das *Irrationale liegt nicht nur unterhalb der Idee*, in dem mannigfaltigen Einzelnen, sondern *zunächst über der Idee*, in dem absolut Individuellen.

III. Durch die Schilderung des unvordenklichen Seins, dieses Abgrunds der menschlichen Vernunft, dieses überwältigenden, weltdurchdringenden „Daß“ wird die *Erhabenheit Gottes und seine Macht* kraftvoll herausgestellt. Schelling spricht von der Erhabenheit des Gegenstandes, wenn er auf jenes Prius der Gottheit kommt; ja dasselbe wird geradezu zum Urbild und Urgrund alles Erhabenen, insofern es das ist, vor dem die Vernunft prinzipiell Halt machen muß. — Und ebenso energisch lehnt Schelling jeden Gottesbegriff ab, der Gott an das Sein bindet, der ihm die Herrschaft über das Seiende, sein „Über-Sein“ durch Vernunftnotwendigkeiten irgend welcher Art rauben will. Gott ist der Herr des Seins; damit ist er definiert, oder vielmehr darin zeigt er sich als erhaben über jede Definition. Andererseits aber macht sich das a priori Unbegreifliche in Gott begreiflich, das a priori Erhabene in Gott schön, und die Herrschaft über das Sein ist zugleich eine Annahme des Seins als Basis seiner Herrschaft. So zeigt sich auch in diesen Formeln der „positiven Philosophie“ die große Synthese von Identität und Gegensatz höchst eindrucksvoll.

4. Die Gotteserkenntnis²¹

Die erkenntnistheoretische Entwicklung des Idealismus hatte sich bis jetzt an der kantischen Kritik der Gottesbeweise orientiert. Daß es aber von der Idee zur Existenz keinen Weg gebe, war allgemeine Voraussetzung. Die Gotteserkenntnis hat es immer nur mit Gott als Idee, d. h. eben als Identität zu tun. „Gott ist nicht“. Dieser Fichtesche Satz blieb in Geltung, wo immer auf idealistischem Boden eine Theologie aufgestellt wurde. Jetzt aber behauptet Schelling: Gott *ist*; er hat sich geschieden von seinem Grund und durch Waltenlassen des Grundes und Widerstreben desselben Existenz gewonnen, nämlich als lebendige Persönlichkeit. Die gesamte frühere idealistische Theologie war ein ontologischer Beweis, nicht von der Existenz, aber von der Idee Gottes. Und dieser Beweis nahm in allen Variationen folgende Grundform an: Die unmittelbare, sinnliche Mannigfaltigkeit, die Differenz, das Endliche, das Objekt als selbständiges wird vom Wahrheitsgedanken aus negiert und die Einheit, Unendlichkeit, Identität an seine Stelle gesetzt. Das Endliche wird nicht, wie es vor Kant geschah, als Beweisgrund des Un-

²¹ Diss. S. 33—36.

endlichen genommen, sondern der Weg führt durch die Aufhebung des Endlichen als Wirkliches. Der Weg zum Absoluten ist die innerliche Befreiung des Subjekts von dem Zufälligen, Bestandlosen, und seine Einswerdung mit dem Wesen. Insofern ist auch dieser Gang nicht äußerlich, formal logisch; es ist kein Schluß, sondern eine Tat, aber eine Tat, die, vom Wahrheitsgedanken aus betrachtet, notwendig ist, in der die Freiheit, mit der Notwendigkeit vereint, untergegangen ist in sie.

Diesem Weg zum Absoluten hin fügt Schelling jetzt den andern hinzu, der vom Absoluten ausgeht und zum lebendigen Gott hinführt. Hier aber gibt es keine Notwendigkeit. Dieser Schritt ist irrational. Schelling hat gegenüber dem Versuch, ihn mit dem Vorwurf des unmotivierten Anthropomorphismus zu bekämpfen, den irrationalen Charakter des Weges vom Absoluten zu Gott betont und zugleich gerechtfertigt. „Wenn er nun menschlich ist, wer darf etwas dagegen einwenden?“ (VIII, 167). Es ist nicht erlaubt, a priori Gott etwas vorzuschreiben, „sondern nur seinen Wegen nachzugehen“, ist Aufgabe der Theologie. „Er ist, was er sein *will*. Also muß ich erst seinen Willen zu erforschen suchen; nicht aber ihm zum voraus wehren, zu sein, was er sein will“ (VIII, 168). Dem Irrationalen gegenüber gilt es wahrzunehmen und zu erfahren, die Existenz kann nicht anders als durch sich selbst erwiesen werden. Weil ein Leben, eine Mannigfaltigkeit, eine Welt aktueller Synthesis existiert, darum ist der Satz, daß Gott existiert, notwendig; aber freilich, daß es *Gott* ist, der existiert, kann nur der behaupten, der sich vorher aus eben diesem Leben, dieser Mannigfaltigkeit erhoben hat zum Absoluten. Gott ist nur zu denken, wo vorher das Absolute gedacht ist; das letzte ist vernunftnotwendig, das erste eine Freiheit, die, wie alle Freiheit, sich erhebt über die Notwendigkeit.

Wenden wir auf diese Erkenntnistheorie die theologischen Begriffe anthropozentrisch und theozentrisch an, so löst Schelling das damit gegebene Problem so, daß er die anthropozentrische Methode für die Erkenntnis des Absoluten, die theozentrische für die Erkenntnis Gottes fordert. Um zum Absoluten zu kommen, muß sich der Mensch von der ihm innewohnenden Vernunftnotwendigkeit, vom Prinzip der Identität leiten lassen. Um zu sehen, daß Gott persönlich und lebendig ist, muß er Gottes Selbstzeugnis wahrnehmen und anerkennen. Weil es Leben und Mannigfaltigkeit ist, ist Gott Leben und Werden zuzuschreiben. Keine Vernunft kann das erweisen, Gott aber zeigt es denen, die sehen wollen²². Ergibt der anthropozentrische Weg (die negative Philoso-

²² Dieser Satz gibt dem Vorhergehenden seine notwendige Erklärung; es ist eben durchaus nicht ein Zwang, Leben und Mannigfaltigkeit als Tatsache

phie, wie Schelling es nennt) für sich genommen Mystik, so schafft der theozentrische Weg (die positive Philosophie) die Möglichkeit eines Verhältnisses zu Gott, das durch das Schuldbewußtsein bestimmt ist.

5. Dialektisches und historisches Werden

Wir hatten die Antinomie innerhalb des Identitätsprinzips in dem Verhältnis von Einzelheit und Einheit gefunden und die Bedeutung dieser Antinomie in der „Kritik der reinen Vernunft“ ausführlich behandelt. Sie ist wohl zu unterscheiden von der Antinomie zwischen Identität und sittlichen Kategorien, aber sie liegt auf dem Wege zu dieser; sie gibt gewissermaßen den Möglichkeitsgrund für den sittlichen Widerspruch, indem sie auf die Ur-Identität, die zugleich Ur-Antinomie ist, die Identität von Wesen und Widerspruch führt. Es ist der Widerspruch in der ersten Potenz oder der unmittelbar gesetzte Widerspruch, von dem bis jetzt die Rede war; es ist wesentlich für ihn, in ewigem Prozeß wieder aufgehoben zu werden; und dieser ewige Prozeß ist die Ideenwelt. Die Idee ist aktuelle Identität von Wesen und Widerspruch, ist absolute und doch aktuelle Synthesis, ist lebendige Einheit innerer Mannigfaltigkeit. Die Einzelheit ist gesetzt, aber sie ist zugleich als aufgehoben gesetzt. Ebenso ist es in dem Verhältnis von Gottes Natur und Gottes Geist; die Natur ist gesetzt, aber ewig aufgehoben in den Geist. Die Einzelheit, Egoität ist in Widerspruch mit der Liebe, aber ewig aufgehoben durch die Liebe. Grund und Existenz haben sich geschieden, aber beide kehren ewig zurück in die Einheit der Indifferenz. Gott hat sich ein Gegenbild im Menschen gesetzt, aber dieses Gegenbild steht mit dem Urbild in ewiger Identität. Der Widerspruch gewinnt nirgends Selbständigkeit, er bleibt immer Grund, darum ist dieses Werden Gottes in der Idee überzeitlich, dialektisch.

Schelling wendet darauf den Begriff des „ewigen Werdens“ an²³. Er sagt damit aus, daß die Ewigkeit Gottes erhaben ist über den Gegensatz von Zeit und zeitloser Starrheit: ein unvollziehbarer und doch unumgänglicher Begriff, ebenso unvollziehbar und ebenso notwendig wie

anzuerkennen; es ist möglich, sie für Schein zu erklären und dadurch für die prinzipielle Fragestellung auszuschalten; es ist selbst möglich, die sittlichen Kategorien zu vernachlässigen, um die Anerkennung des persönlichen Gottes zu vermeiden. Aber mit der Anerkennung dieser Kategorien und unter Voraussetzung des Weges zu Gott hin ist die Bejahung des persönlichen Gottes gegeben.

²³ Diss. S. 25

der Begriff einer Identität von Wesen und Widerspruch, von Einheit und Vielheit.

Wir hatten gezeigt, daß in der ursprünglichen Indifferenz die Freiheit verschlungen ist von der Notwendigkeit, der Geist von der Natur. Die Identität der Idee ist zwar eine vermittelte, aber eine ewig vermittelte, eine solche, in welcher der Geist ewig sich losreißt von der Natur und sich wieder mit ihr in Einheit setzt; es kommt hier also zu keiner wirklich von der Natur geschiedenen Geistigkeit, von der Notwendigkeit losgelösten Freiheit. Vergeistigte Natur ist Gott als Idee. Er hat Werden, aber keine Geschichte. Geschichte hat nur der von sich selbst, von seiner Notwendigkeit gelöste Geist, der Geist, der aus dem Gegensatz von gut und böse geboren ist. Erst dieser Gegensatz reißt die Existenz vom Grunde los, den Geist von der Natur, die Freiheit von der Notwendigkeit; erst dieser Gegensatz vernichtet die Mystik, die innerhalb der Idee als lebendige Selbstanschauung Gottes ihr ewiges Recht hat.

C. DIE SÜNDE²⁴

1. *Das Wesen der Sünde*

Die Prinzipien, die in Gott vermöge des ewigen Bandes unauflöslich sind, werden in der Kreatur auflöslich: das ist die Möglichkeit von gut und böse. Im Menschen ist das Band der Prinzipien vollendet; er ist Geist und dadurch Herr über beide. Aber er hat in dem dunklen Prinzip, aus dem er geboren ist, eine von Gott unabhängige Basis der Selbstheit; solange die Selbstheit mit der Liebe geeint bleibt, ist der Mensch Universalwille; aber eben in dieser Verknüpfung von Selbstheit und Universalwille liegt die Versuchung; denn wenn der Mensch den Universalwillen, die absolute Macht, der Selbstheit unterordnet, ist das Band der Prinzipien gelöst. Der Grund kann nur dann in Einheit mit der Liebe bleiben, wenn er sich unterordnet. Weil er aber Wille der Selbstheit ist, hat er den Drang, den Willen der Liebe in seinen Dienst zu stellen, und weil er Geist ist, hat er die Macht, sich zu erheben. In Gott ist der Wille der Selbstheit nicht als Partikularwille; in der Natur ist nur Partikularwille, es fehlt das Band mit der Liebe und darum der Geist. Der Mensch ist als Partikularwille (im Verhältnis zur Natur) zugleich Universalwille (im Verhältnis zu Gott). In ihm kann geschehen, was weder in Gott noch in der Natur möglich ist: die Trennung der beiden Prinzipien. In Gott ist vermöge der ewigen

²⁴ Diss. S. 46—50.

Identität der Gegensatz ewig aufgehoben, in der Natur herrscht die eine Seite des Gegensatzes; nur im Menschen ist der Geist Herr über beide Gegensätze, so daß er frei ist nicht nur von der Knechtschaft der Natur, sondern auch von der ewigen Notwendigkeit des göttlichen Geistes. Durch seine Abstammung aus dem erregten Prinzip der Selbstheit ist der Mensch frei von Gott, durch seine Stellung als innerstes Zentrum des Grundes ist er von diesem frei.

Wenn er sich nun als einzelnes Wesen erfaßt, als abstrakte Subjektivität, als individuelles Ich, d. h. wenn er den ewigen Prozeß der Gottheit aufhalten will, so sündigt er. Sünde ist der Versuch des einzelnen, sich dem Prozeß der Wiederaufhebung alles Einzelnen in die Einheit der absoluten Synthesis zu widersetzen. Sünde ist Selbstheit, die sich als Selbstheit aufrichten will, Sünde ist der potenzierte Widerspruch, der sich selbst mit der Kraft des Wesens als Widerspruch setzende Widerspruch. Der unmittelbare Widerspruch ist in Ewigkeit aufgehoben in der Identität mit dem Wesen, dadurch aber hat der Widerspruch sich mit dem Wesen vereinigt zum Geist. Der unmittelbare Widerspruch ist nicht Sünde, wohl aber der Widerspruch des Geistes gegen das Wesen. Sünde ist der geistgewordene Widerspruch²⁵.

2. Die Wirklichkeit der Sünde

Ist die Sünde potenziertem Widerspruch, so ist sie zugleich das potenzierte Irrationale, das sich als solches setzende Irrationale. Das Irrationale in seiner Unmittelbarkeit ist das schlechthin Gegebene, Undeduzierbare, die Grenze aller Deduktion; aber es ist in Ewigkeit geeint mit dem Rationalen; das Irrationale in seiner Geistigkeit ist die Lüge, das dem Rationalen schlechthin Feindliche, sich der Rationalisierung, Identität Entziehende²⁶. Darum ist es Irrtum und Lüge, das potenzierte

²⁵ Damit sind also die Begriffsdreieite der „Kritik der praktischen Vernunft“, die in der Willensmystik verloren gegangen waren, wieder erreicht: Wesen, unmittelbarer Widerspruch (Natur), geistgewordener Widerspruch (Sünde). Schelling hebt die Notwendigkeit dieser Art der Begriffsbildung energisch hervor: Position, Negation, Gegenposition sei das Schema, nicht aber unendlich und endlich. — Die Negation kann als Moment der Position, das Endliche als Moment des Unendlichen aufgefaßt werden und so die Mystik konstituieren, aber die Gegenposition entzieht sich selbst dieser Möglichkeit.

²⁶ Vgl. Kähler, Die Wissenschaft von der christlichen Lehre. Erlangen: 1883. 3. Aufl., S. 289: „Ist und bleibt der Begriff der Sünde, werde er formal oder

Irrationale als solches zu deduzieren. Wer der Sünde Vernunftnotwendigkeit zuspricht, bejaht ihren Anspruch, wesentlich zu sein, d. h. er bejaht ihre Lüge²⁷. „Das Böse ist innerlich Lüge und allen wahren Seins ermangelnd; doch *ist* es und zeigt eine furchtbare Wirklichkeit, nicht als ein wahrhaft Seiendes, wohl aber von Natur als ein solches, das seiend zu sein trachtet“ (VIII, 267). – Die Bejahung dieser Lüge des Bösen ist Irrtum, aber nach Schelling hat der Irrtum die Lüge in sich: „Auch der Irrtum ist keine bloße Privation der Wahrheit. Er ist etwas höchst Positives. Es ist nicht Mangel an Geist, sondern verkehrter Geist“ (VII, 468). „Eben diese Entstellung, diese Verkehrung der Wahrheit, diese in dem schrecklichsten Irrtum noch erkennbaren oder wenigstens dunkel gefühlten Züge der ursprünglichen Wahrheit sind das Entsetzliche des Irrtums“ (IX, 241). Diejenigen, welche für den ursprünglichen, notwendigen Zwiespalt von Natur und Übernatürlichem kämpfen, „streiten im Grunde eben für jene Schuld des Menschen, und wollen das, was bloß Schuld des Menschen ist, auf die Natur, den Gegenstand selbst werfen“ (IX, 243). Der Irrtum kämpft für die Lüge, denn er ist selbst ein Gewächs der Lüge: ein Höhepunkt sittlicher Bejahung des Wahrheitsgedankens bei Schelling²⁸.

inhaltlich bestimmt, der einer Zweckwidrigkeit, so hat die sündige Handlung keinen zureichenden Grund außer ihrer Tatsächlichkeit, oder sie ist unbegründlich.“

²⁷ Das Motiv und Prinzip derartiger Deduktionen pflegt ein Werturteil zu sein; es wird nämlich der Zustand nach der Überwindung des Irrationalen und der Lüge als wertvoller beurteilt als der Zustand vorher. Die Deduktion ist dementsprechend teleologisch. Nun ist diese Wertung zwar richtig, nämlich vom Standpunkt des Wertenden, der in einer Welt des Irrtums und der Lüge lebt, aber sie darf nicht verabsolutiert werden. Weil die Identität von Wesen und Widerspruch höchstes Prinzip ist, mit dem wir *unser* Wesen begreifen, darum ist uns der lebendige Prozeß der Gottheit wertvoller als die zeitlos ruhende Indifferenz des Absoluten; wir hätten niemals aus der Indifferenz heraustreten müssen, um sie für absolut wertvoll erachten zu können; nun aber können wir nicht zurück, so wahr unser Wesen auf den Widerspruch gegründet ist. Wertvoll ist, was dem Wesen entspricht; darum müssen wir den lebendigen Gott als schlechthin wertvoll gegenüber der Indifferenz beurteilen. Dieser auch gegen jeden teleologischen Rationalismus schlechthin spröde Irrationalismus ist allein imstande, das Schuldbewußtsein zu retten, der systematischen Lüge zu entgegen. Und diese Stellung allein genügt auch dem Prinzip der Identität in seiner ganzen Schärfe.

²⁸ Nicht immer tritt das mit gleicher Klarheit hervor: Es kommen Äußerungen vor, als ob Schelling doch Ansätze zu teleologischen Deduktionen gemacht hätte: „Gott selbst dringt gleichsam unaufhaltsam“ auf den Fall hin,

Alle Versuche, die Sünde zu deduzieren, können schließlich auf zwei Arten zurückgeführt werden; die eine Art steigt unter den Menschen herab, in die Natur und Endlichkeit, um dort das Prinzip der Sünde zu finden; die andere will über den Menschen hinaus, zu Gott, um in seinem Ratschluß die Sünde als notwendiges Mittel zu erkennen. Die eine Erklärungsart ist naturphilosophisch, ätiologisch, die andere geschichtsphilosophisch, teleologisch. Beide aber machen ein totales Nein gegenüber der Sünde unmöglich. Darum muß beim Menschen stehen geblieben und damit auf Deduktion verzichtet werden.

3. Sünde und Tod

Im Menschen als Universalwillen hat die Natur ihren Einheitspunkt und ihre Vollendung gefunden. Jetzt ist der Wille des Menschen aus dem Zentrum gewichen und die Natur in den Zustand der Unvollkommenheit zurückgeworfen. Sie sucht ihre Einheit in Gott und findet sie nicht, da der Mittler fehlt, der Mensch; denn dieser bedarf selbst der Vermittlung. In diesem Suchen und Kämpfen ist sie gezwungen, sich ins Unendliche zu reproduzieren, das schlechthin Einzelne zu setzen, ihm eine abstrakte Selbständigkeit zu geben und es zu vernichten, um der Schuld seiner Selbstheit willen. So hat sich das Anorganische erhoben und hindert die Natur, ihre Vollendung je zu erreichen. „Auch der Anorganismus gehört zu jenem Geschlecht des Nicht-Seienden, das sich zum Seienden erhoben hat“ (VII, 460). Die allgemeine Form der Nichtigkeit des sich zum Sein drängenden Nicht-Seienden ist die Zeit. Es ist falsch, zwischen Zeit und Ewigkeit ein rationales Verhältnis zu suchen. Zeit ist Widerspruch gegen die Ewigkeit, einen andern Begriff gibt es nicht von ihr. Die Ewigkeit geht nicht der Zeit voraus, noch folgt sie ihr, noch faßt sie die Zeit in sich, noch läuft sie parallel mit ihr. Zeit ist das schlechthin Andere der Ewigkeit, die Ewigkeit unter der Bestimmung des Widerspruchs²⁹, wie Natur der Geist unter der Bestimmung des Widerspruchs ist.

So lösen sich endlich die großen Probleme, die der Naturphilosophie aus dem schlechthin Einzelnen und dem Anorganischen erwachsen. Die Lösung hat zwei Stufen: I. Die Mannigfaltigkeit der Naturpoten-

„damit eine immer größere Begreiflichkeit entstehe“ — aber sofort wird festgestellt, daß sich der Fall dennoch a priori nicht beweisen lasse (2, III, 359 und 360). Zur Beurteilung dieses scheinbaren Widerspruchs vgl. Diss. S. 46 und 40.

²⁹ Diss. S. 121—126.

zen ist irrational, aber rationabel; denn die Mannigfaltigkeit der Potenzen geht in Ewigkeit zurück in die Einheit, aus der sie ewig durch den Widerspruch hervorgerufen werden. — II. Die Selbständigkeit und Vernichtung des Einzelnen, die Unfähigkeit der Natur, sich zu vollenden, ist ein Werk des potenzierten sich selbst setzenden Widerspruchs. Das Wesen der Natur bleibt dadurch unverändert; denn auch der potenzierte Widerspruch ist kein Wesen für sich, sondern hat seine Realität allein durch sein Band mit dem Wesen. Darum ist die Natur, insofern sie unter dem Widerspruch steht, schlechthinnige Grenze der Naturphilosophie und Mystik; aber insofern ist sie nicht das, was sie wesentlich ist. Ihr Wesen wird erkennbar auch durch die widersprechende Bestimmung hindurch, indem eben der Widerspruch sich nicht realisieren könnte, wenn er nicht das Wesen mit sich verbände.

Diese Verbindung aber ist eine falsche; nicht daß Wesen und Widerspruch sich verbinden, ist falsch, wohl aber daß der Widerspruch, die Einzelheit dabei herrschen, ist die Lüge; und die Offenbarung dieser Lüge ist der Tod³⁰. So wird der Tod die Offenbarung des wahren Wesens. Der Tod ist die letzte und tiefste Lösung des Problems: Identität und Widerspruch in bezug auf die Natur. Die Naturphilosophie hat das, was im Tode sich als Lüge offenbart, die Herrschaft des Einzelnen, die Selbstheit, als Lüge darzustellen und sich selbst zu konstruieren in einem System der Totalität, in dem alles Einzelne ewig aufgehoben ist in der Einheit der Idee. Eben darum aber hat die Naturphilosophie auf den Anspruch zu verzichten, Universalwissenschaft zu sein, und die Naturmystik hat sich in den ethischen Kategorien ihre Grenzen zu setzen.

4. Die Schuld

Was über die Natur wie ein Verhängnis gekommen ist, trägt der Mensch als Schuld. Denn ein Doppeltes gehört zu dem Begriff der Schuld: daß der Schuldige in Freiheit gehandelt³¹ und daß er sich mit Gott in Widerspruch gesetzt hat. Das zweite trifft auch auf die Natur zu, das erste nur auf den Menschen; denn nur in ihm hat die Selbstheit

³⁰ „Die Notwendigkeit des Todes setzt zwei absolut unverträgliche Prinzipien voraus, deren Scheidung der Tod ist.“ (VII, 474). Diese Prinzipien sind das wahrhaft Seiende und das Nicht-Seiende, das sich ins Sein erheben will, oder die Lüge. Der Tod zerstört die Lüge der widergöttlichen Individualität.

³¹ Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um den einzelnen Menschen, sondern um die Einheit der Menschen im Menschen der Idee. Denn dieser ist Subjekt des Falls und nicht der einzelne als einzelner. Dies ist die Lösung des Problems der Erbsünde durch die Lehre vom transzendenten Sündenfall.

sich gefunden und Macht gewonnen, sich zu bestimmen, für oder wider die Liebe. In ihm hat sich der Widerspruch als Geist erhoben und die Liebe unterjocht und die Selbstsucht geschaffen und die Zeit und den Tod. Diese Erhebung der Selbstheit ist allein *sein* Werk; es ist nicht wie eine fremde Macht über ihn gekommen; denn Selbstheit ist ja die Basis seines Wesens. Nur die Versuchung geht von ihr aus; die Sünde selbst aber ist Tat des Geistes. In wie tiefem Sinne das Schelling verstanden haben will, zeigt seine Erhebung des Fichteschen Satzes von der Selbstsetzung des Ichs zum Prinzip des Sündenfalls; er meint natürlich das individuelle Ich und behauptet, daß dieses nichts ist als seine eigene Tat, eben das Selbstsetzen. Aber dieses Selbstsetzen des Individuellen als solchen ist das Wesen der Sünde; so ist das individuelle Ich als bloß Individuelles eine Schöpfung der Sünde, etwas an und für sich Schuldvolles. Das widerspruchsvolle Bewußtsein des Menschen, notwendig und doch mit Schuld das zu sein, was er ist, beweist die Richtigkeit dieser Lehre vom *transzendentalen* Sündenfall. So wird das Schuldurteil von Schelling absolut gefaßt und Reue die Basis alles religiösen Verhaltens.

Diese Lehre scheint sich der Heterodoxie anzunähern, daß die Substanz des Menschen Erbsünde sei; hätte Schelling dies behaupten wollen, so wäre das Identitätsprinzip gefallen, ein autonomes auf Überzeugung ruhendes Verhältnis zu Gott wäre unmöglich. Aber der Widerspruch ist nur, insofern er mit dem Wesen eins ist; ist er doch nichts als das Wesen unter einer Bestimmung, als der Wille unter der Bestimmung des Nein. Und das Nein ist nicht ohne das Ja, der Grund nicht ohne das Licht. Auch im Sünder ist das Band des Geistes wirksam, obwohl die sein-sollende Einheit aufgelöst ist; die Kraft der Sünde beruht auf ihm, und dieses Band ist es, was den Menschen zum Menschen macht, seine „Substanz“. „Wird die Einheit ganz aufgehoben, so wird eben damit der Widerstreit aufgehoben“ (VII, 371). Im Widerstreit selbst offenbart sich das Band und dadurch das Wesen. Das Nichtsein-Sollende kann nur am Sein-Sollenden offenbar werden. Das Schuldbewußtsein selbst schließt das Bewußtsein um die wahre Einheit in sich. Je tiefer und absoluter das Schuldbewußtsein, desto höher die Erfassung der wahren Identität. Ja und Nein stehen auch hier in voller Absolutheit nebeneinander und ineinander. Es ist das Wesen aller Flachheit des Geistes, diese Identität des Widerspruchs abschwächen zu wollen. In die Tiefe des Geistes aber blickt, wer sie als die Form der lebendigen Wahrheit lebendig erfaßt³².

³² „Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Böses seien dasselbe“ (VII, 400). „Nur mögen dann diejenigen, deren Philosophie mehr für

1. Sünde und Zorn

Die unmittelbare Wirkung des Widerspruchs gegen das Wesen ist die Personalisierung Gottes als ewiger Prozeß. Welches nun die Wirkung des potenzierten Widerspruchs auf Gott ist, oder vielmehr, wie er in Freiheit sich zu Sünde und Sünder stellt, das ist die höchste Frage innerhalb der gegenwärtigen Untersuchung. Der Wille des Grundes ist als Wille göttlich, insofern er aber unter der Bestimmung des Widerspruchs steht, das, was in Gott nicht er selbst ist, das aber in dem Leben Gottes ewig von Gott sich angeeignet wird. Der Wille der Sünde ist als Wille ebenfalls göttlich, weil er ja nur vermöge seiner Einheit mit dem Wesen sein kann, aber insofern er unter der Bestimmung des potenzierten Widerspruchs steht, gegengöttlich. Der Wille der Sünde ist demnach zugleich göttlich und gegengöttlich, d. h. Gott hat für die Sünde zugleich ein Ja und ein Nein. Die Einheit dieses Widerspruchs muß begriffen werden; sie kann aber nur so begriffen werden, daß gezeigt wird: Das Ja zur Sünde geht notwendig über in das Nein, und das Nein in seiner tiefsten Form schlägt notwendig um in das Ja. Daß es Schelling gelungen ist, diese Einheit des Widerspruchs deutlich zu machen, d. h. die Synthese von Mystik und Schuldbewußtsein prinzipiell herzustellen, soll nun abschließend gezeigt werden.

Der Ausdruck für den Übergang des Ja in das Nein ist der Satz, daß der Wille der Sünde und der des göttlichen Zornes identisch sind. Schelling hat diesen Gedanken so ausgedrückt, daß er sagt, Gott sei nicht mehr mit seinem Willen in der idee-entfremdeten Welt, aber mit seinem Unwillen oder Zorn. „Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es kreatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet und aus Übermut, alles zu sein, ins Nichtsein fällt“ (VII, 391). Es ist „der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maße, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, ärmer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird“ (VII, 390). Das Ende des Bösen ist, daß

das Gynäzeum als für die Akademie oder die Palästra des Lyzeums gemacht ist, jene dialektischen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das sie ebenso wie sie selber mißverstehend darin eine Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böse sieht, und vor welches sie so wenig als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zenon und der übrigen Eleaten, vor das Forum seichter Schöngeister gehören“ (VII, 401).

es gänzlich vom Guten getrennt und damit als völlige Unrealität hingestellt wird. „Denn das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, ist auch nicht mehr als Böses. Es konnte nur wirken durch das (mißbrauchte) Gute, das, ihm selbst unbewußt, in ihm war ... Im Sterben aber wird es von allem Guten geschieden und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können ... Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität“ (VII, 404 f.). Der Zorn Gottes ist also nach Schelling nicht ein der Sünde äußerliches Gericht, sondern die Sünde selbst, unter dem Gesichtspunkt ihrer immanenten Selbstvernichtung betrachtet. Eben in dem Akt, in welchem Gott den Sünder den Willen zur Sünde hegen läßt und diesen Willen als Willen bejaht, verneint er ihn.

Diese Lehre ist religiös von allerhöchster Bedeutung, sie entnimmt diejenigen Zustände, in welchen der Mensch sich von Gott fern fühlt und die einzige Empfindung Furcht ist oder gar Gleichgültigkeit, der atheistischen Beurteilung und behauptet auch für sie die Identität mit Gott, freilich mit dem, dessen Wille Zorn ist. Das Band bleibt unzerissen, auch wenn es unter dem Zeichen des Gegensatzes steht. Der Mystiker kennt nur Zustände in Identität mit Gott oder in Differenz neben Gott. Die ersten sind religiös, die zweiten irreligiös. Das gewöhnliche Leben, in dem die mystische Anschauung keinen Platz hat, wird atheistisch beurteilt. Wer aber den Zorn Gottes als Realität behandelt, für den sind gerade die Stunden des Bewußtseins um den göttlichen Zorn die Stunden des schärfsten Bewußtseins um die ganz unauflösliche Bindung an Gott³³. Die Realität der Sünde und ihre Herrschaft über sie selbst wird aus einem Beweis gegen Gott zu einem Zeugnis für ihn. Wahrheit und Sittlichkeit in ihrer höchsten religiösen Verwendung fallen zusammen; denn Gott ist die Einheit von Ja und Nein.

2. Sünde und Gnade

Ist der Übergang des göttlichen Ja der Sünde gegenüber in das Nein ausgedrückt in der Identität von Zorn und Sünde, so führt der Über-

³³ In diesem Sinne kann Schelling mit Hegel sagen, daß der individuelle Geist sich in der Religion seines Verhältnisses zum Absoluten bewußt werde. Der Unterschied ist aber der, daß er sich nach Schelling nicht seiner Einheit, sondern seines Gegensatzes, wenn auch in unauflöslicher Gebundenheit, bewußt wird. Um die Einheit zu schaffen, ist mehr nötig als ein Bewußtwerden, nämlich eine Gottestat irrationalster Art.

gang des Nein in das Ja zu der Identität von Sünde und Gnade³⁴. Die Selbstvernichtung des Willens der Sünde an und für sich ist keine Überwindung desselben³⁵; es wäre Ohnmacht, würde Gott des Widerspruchs nicht so positiv Herr werden. Erst dies ist das wahre Nein zur Sünde, daß er sie besiegt durch eine Tat, die um so viel höher ist als die Schöpfung der Natur, wie der Geist-gewordene Widerspruch tiefer ist als der unmittelbare. Aber dieses Nein kommt nur zur Existenz durch ein Ja: „Wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich zu eigen gemacht hat und darum eben als ein höherer Grund der Finsternis erscheint, so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen und selber persönlich werden“ (VII, 377). Gott bejaht den Willen der Selbstheit, indem er selbst ein einzelner wird. „Nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme“ (VII, 380). Die individuelle, selbstische Persönlichkeit als solche steht unter dem Zorn; Gemeinschaft mit dem Universalwillen könnte sie nur in der mystischen Selbstaufhebung haben; aber diese kann den reellen Bestand der Selbstheit nicht ändern: sie bleibt ideell; der Wille der Egoität wird nicht durch sie überwunden³⁶. Gemeinschaft mit Gott ist also nur möglich, wenn Gott selbst individuelle Persönlichkeit wird. Das Irrationale in seiner Unmittelbarkeit ist der Grund für die ewige Personalisierung des Absoluten. Der potenzierte Widerspruch bringt Gott zur Selbstäußerung der Absolutheit und Individualisierung³⁷. Damit aber tritt er unter den Zorn, unter die immanente Selbstvernichtung alles Selbstischen. Noch einmal stehen Ja und Nein in schärfster Form gegenüber.

³⁴ Diese Paradoxien sind natürlich außerhalb des gegebenen Zusammenhanges unverständlich und müssen absurd erscheinen. — Im übrigen sind sie auch Paulus nicht fremd, der Röm. 1, 18 und 24 ff. die Identität von Sünde und Zorn, 2. Kor. 5, 21 die Identität von Sünde und Gnade erreicht.

³⁵ Zwar wäre „das menschliche Bewußtsein einer unvermeidlichen Selbstzerstörung ausgesetzt“ (2, III, 370), wenn Gott allein mit seinem Zorn in der Welt wäre. Aber diese Zerstörung liegt nicht in Gottes Willen, weil er mit seiner Natur durch das unauflösliche Band der Liebe verbunden ist, und weil er ja darin Gott ist, daß er Herr ist über das Sein, auch in dessen äußerster Entfremdung.

³⁶ Dieser häufig wiederkehrende Gedanke, der die Kritik der Mystik auf eindrucksvollste ausspricht, sei hier nur angedeutet; er wird in der religionsgeschichtlichen Konstruktion, die zum großen Teil auf ihm beruht, ausführlicher behandelt werden.

³⁷ Die trinitarischen Voraussetzungen dieses Gedankens sind für sein Verständnis nicht unumgänglich notwendig. Soweit sie für unser Problem in Betracht kommen, werden sie noch berücksichtigt werden.

Die Lösung dieses höchsten Widerspruchs ist das Kreuz Christi, d. h. der Wille der Selbstheit, zum absoluten, göttlichen Machtwillen gesteigert, sich selbst zu opfern und damit aufzuheben. „Das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen“ (V, 292)³⁸. Der Wille des geistgewordenen Widerspruchs, von Gott selbst und darum absolut, zugleich bejaht und verneint, das ist das Mysterium des Kreuzes und die positive Lösung des Problems: Mystik und Schuldbewußtsein.

3. Die drei Stufen der prinzipiellen Lösung

Wir fassen die prinzipielle Lösung der Antinomie von Identität und Widerspruch des Menschen mit Gott in drei Sätzen zusammen:

I. Höchstes Prinzip aller Wirklichkeit ist die Identität von Wesen und Widerspruch, von Rationalem und Irrationalem, von Absolutheit und Selbstheit.

II. Die Identität, durch den Widerspruch in lebendiger Selbstvermittlung erhalten, ist realisiert in dem ewigen Prozeß der göttlichen Persönlichkeit.

III. Der sich selbst erfassende Widerspruch wird überwunden negativ durch die Selbstvernichtung der Selbstheit in ihrer Getrenntheit vom Wesen (Tod und Zorn), positiv durch die Selbstaufhebung der Selbstheit in ihrer Gemeinschaft mit dem individuell gewordenen und sich als individuell aufhebenden Wesen (Gnade).

Diese Lösung vereinigt offenbar das totale Nein gegenüber der Sünde mit dem Bewußtsein, in unzertrennlicher Identität mit Gott zu stehen, wenn auch nur als Gefäß seines Zornes; und sie kann diese Antinomie überwinden, da sie an den Anfang alles Denkens die schwere, weil unendlich tiefe Forderung stellt, das absolute Ja und das absolute Nein als identisch zu denken. Der Wahrheitsgedanke in seiner höchsten Form: Identität des Widerspruchs, und das Schuldbewußtsein in seiner tiefsten Form: Gebundenheit an den zürnenden Gott, vereinigen sich in dieser Forderung, deren Erfüllung in absolutem Maße das Kreuz Christi ist³⁹.

³⁸ Diese Formulierung ist zwar auf dem Boden des Identitätssystems entstanden, hat aber thematische Bedeutung für alle Perioden (vgl. 2, IV, 203).

³⁹ Daß die Synthese nicht in einem Gedanken, sondern in einer Tat liegt, ist für die Lösung entscheidend. Wäre es anders, sollte die Synthese den

4. Der eschatologische Ausblick

Urzeit und Endzeit entsprechen sich: das gilt auch für Schellings System und ist für unser Problem nicht ohne Bedeutung. Der Satz nimmt hier den Sinn an, daß diejenige Identität, welche in dem ewigen Werden des göttlichen Lebens realisiert wird, vom Standpunkt der Zeit aus sowohl vor als nach dem Weltprozeß liegt. Sie ist der *status a quo* der Existenz und der *status ad quem* des kosmischen Geschehens. „Diese letzte Periode in der letzten ist die der ganz vollkommenen Verwirklichung — also der völligen Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachteil seiner Unendlichkeit. Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr“ (VII, 484). „Wenn aber alles ihm untertan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles untergetan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste, er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?“ (VII, 405 f.). Indifferenz oder Gleichgültigkeit beider nennt er es dann. Daß die Gleichgültigkeit Liebe werde, ist der ewige Sinn des Weltprozesses. Die Liebe aber ist das Band der Prinzipien, d. h. die Identität. Identität ist aber der absolute göttliche Zweck. So triumphiert in Ewigkeit die Mystik über die Schuld.

II. DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHE LÖSUNG

A. DAS WESEN DER RELIGIONSGESCHICHTE

1. Die Geschichte⁴⁰

Die prinzipielle Lösung unseres Problems geht sonach unmittelbar über in eine geschichtliche. Die Anschauung des menschengewordenen Gottes in einer geschichtlichen Persönlichkeit ist der Einheitspunkt beider Gedankenreihen⁴¹. Von diesem Höhepunkt der Geschichte aus er-

Charakter einer notwendigen Vernunftwahrheit tragen, so würde sie sich selbst aufheben, indem das irrationale Moment in ihr untergegangen wäre in dem rationalen.

⁴⁰ Diss. Seite 121—143 und Seite 50—52.

⁴¹ „Geschichtlich“, speziell „religionsgeschichtlich“ bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Menschheitsgeschichte im empirischen Sinn. Schelling

gibt sich nun ein völlig neues Verständnis des Wesens aller Geschichte. An Stelle des unzureichenden Vermittlungsversuches zwischen Mystik und Geschichte tritt die Synthese. Der Satz, daß es in der Vernunft keine Geschichte gibt, bleibt in Gültigkeit; aber die Voraussetzung, daß die Vernunft in der Erscheinungswelt wirklich sei, ist fallen gelassen. Die Basis der Erscheinungswelt ist vielmehr das potenzierte Irrationale, das radikale Böse; der Sündenfall ist die Voraussetzung der Geschichte.

Diese tritt damit unter den Gesichtspunkt der Wiederherstellung, der Zurückbringung, der Umkehrung. Der Wille der Liebe, die rationale Potenz, der Universalwille bekämpft den Willen der Selbstheit, damit wieder Geist sei. „Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte“ (VII, 377). Die Herrschaft der dritten, geistigen Potenz, die nur möglich ist, wenn die erste, irrationale, der Widerspruch, überwunden wird und im Grunde bleibt, ist der Endpunkt des Geschichtsprozesses. Hier ist die höchste Lebendigkeit und Aktualität, hier kommt alles auf Wille und Tat an; der Fortschritt vom Nicht-sein-Sollenden zum Sein-Sollenden schafft die Geschichte und zerstört den Quietismus. Zwar bekämpft Schelling auch jetzt noch den Gedanken des *stetigen* Fortschritts und führt seine Konstruktion nach Potenzen durch; er knüpft an die oben als unzureichend charakterisierte Vermittlung von Mystik und Geschichte an: Auf jeder Stufe des Geschichtsprozesses herrscht eine Potenz, eine Idee und damit eine relative Totalität. Aber der Unterschied liegt darin, daß Schelling jetzt eben in der Relativität und Vereinzelung der bestimmten Idee den Grund sieht, aus dem sie überwunden werden muß. Während in der Ideenwelt jede Einzelidee ewig zurückkehrt in die absolute Identität, nimmt in der wirklichen Welt die Einzelidee eine abstrakte Selbständigkeit an. Sie steht, wie alles hier, unter der Herrschaft der Selbstheit und ihrem Verhängnis, sich aufheben zu müssen, um der höheren Idee Platz zu machen. In diesem Sinne ist die Weltgeschichte das Weltgericht, nämlich das Gericht über das Einzelne in seiner Einzelheit. So zeigt Schelling, wie die neue Potenz sich gegen die alte wendet und diese unter den schwersten Kämpfen des Bewußtseins verdrängt. Das Bewußtsein hatte in dem alten Zustand etwas Absolutes (Identität), darum will es in ihm beharren; aber das Absolute war gebunden an das Selbstische (Wider-

unterscheidet davon die übergeschichtliche Geschichte, zu welcher Schöpfung, Fall, Erlösung gehören und die im Überzeitlichen verläuft. Sie entspricht also im wesentlichen dem, was hier als prinzipielle Lösung bezeichnet ist, d. h. den Tatsachen, mit denen es die „geschichtliche“ Philosophie im Sinne Schellings zu tun hat, im Unterschiede von der Geschichtsphilosophie im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne.

spruch), und darum muß es im Bewußtsein von einer höheren Form verdrängt werden.

Die religiöse Wertung der Geschichte hat demnach ein Ja und ein Nein zu vereinigen. Die jeweilig vorhandene Gottesoffenbarung muß total bejaht werden ohne abstrakte Kritik und Fortschrittsbestimmung. In dieser Bejahung liegt aber immanent eine Verneinung, denn was bejaht werden soll, ist ja der absolute Gehalt, nicht die spröde, individuelle Ausgestaltung. Weil aber das Wesen nur in der Gesamtheit der Potenzen realisiert ist, so zerbricht bei jedem Versuch totaler Bejahung die individuelle Potenz und macht einer anderen Platz, die unter demselben Verhängnis der Individualität steht. In keinem Moment der Geschichte ist demnach Quietismus erlaubt. Nicht die Identität mit Gott wird geleugnet, wohl aber diejenige Identität, welche die Notwendigkeit der Tat aufhebt. Das Absolutheitsbewußtsein einer geschichtlichen Gemeinschaft wird bekämpft, nicht das Bewußtsein, absoluten Gehalt in sich zu tragen⁴². Auch in der Gegenwart ist Sein-Sollendes oder Geist, aber sie ist nicht *das* Sein-Sollende, *der* Geist. Wo *das* Sein-Sollende ist, da hebt sich die Geschichte selbst auf, und das Weltalter des Sohnes geht über in das des Geistes: Die zweite, kämpfende Potenz hat den Sieg errungen; nun kann die dritte herrschen, die Identität ist hergestellt, der Geist realisiert⁴³.

2. Die Religion⁴⁴

Die Geschichte ist im Innersten Religionsgeschichte: Dieser Gedanke ist für Schelling grundlegend. Seine Geschichtsphilosophie ist darum unmittelbar Religionsphilosophie und nicht ohne den Religionsbegriff verständlich. — Auf dem Boden des ästhetischen Idealismus und der Identitätsphilosophie hatte Schelling die Religion im Anschluß an die praktische Philosophie konstruiert. Diesem bis zur Freiheitslehre zu beobachtenden Kantianisieren Schellings liegt das Bewußtsein um den

⁴² Absichtlich ist das Verhältnis von individuellem und Gemeinschaft an dieser Stelle nicht behandelt (siehe Seite 104). Es wird der einzelne hier ohne weiteres als Glied der Gemeinschaft betrachtet. Insofern hat diese ganze Ausführung eine Voraussetzung antimystischer Art in sich. Denn Gemeinschaften können nie Subjekt der Mystik im eigentlichen Sinne sein. An Stelle dessen tritt jenes fortschrittsfeindliche Absolutheitsbewußtsein, das sachlich der Individualmystik entspricht.

⁴³ Diss. S. 135.

⁴⁴ Diss. S. 92—121.

unzerreißbaren Zusammenhang von Religion und sittlichen Kategorien zugrunde; da aber das dem Religiösen ebenso wesentliche Prinzip der Identität wirksam allein für die Sphäre der Kunst durchgeführt wurde, so kam die oben behandelte Ersetzung der Religion durch die Kunstmystik zustande, zugleich aber wurde die Religion teils mit einem moralisierenden, im Grunde unreligiösen Vorsehungsglauben gleichgesetzt, teils mit wachsender Herrschaft des Identitätsprinzips zur Sache des ethischen Genies gemacht, d. h. entweder kamen unreligiöse oder unethische Sätze über das Wesen der Religion zustande. Die Synthese von Wahrheit und Sittlichkeit, Mystik und Schuldbewußtsein war auch an diesem Punkt nicht gefunden.

Das wurde anders, als der Grundsatz der Identität von Wesen und Widerspruch auch über das Verhältnis von Gott und Mensch neues Licht brachte. Der Mensch an sich, in der Idee, ist überwundener Widerspruch, von der Liebe im Grunde gehaltene Selbstheit, Geist, und als solcher in unmittelbarer, substantieller Identität mit Gott: er ist *naturā suā*, ohne sein Zutun, Gott setzend, d. h., die ewige Einheit der göttlichen Prinzipien in sich realisierend. In ihm, der als Einzelwesen zugleich Universalwesen ist, ist die Einheit des göttlichen Selbst mit der göttlichen Natur gegeben; er ist die Vermittlung Gottes mit sich selbst. Die Liebe, mit der Gott ihn liebt, ist keine andere als die, mit der Gott sich selbst liebt; die Identität Gottes mit sich selbst ist Identität mit dem Menschen. Das religiöse Verhältnis ist ein innergöttliches, absolut mystisches. Es hat Realität, noch ehe die substantielle Einheit des Bewußtseins auseinandergegangen ist in Denken, Handeln, Anschauen; vor aller Aktualität, im innersten Wesen ist das Bewußtsein religiös. Die Religion ist keine Geistesfunktion neben anderen, noch weniger kann sie als Appendix einer der drei genannten Funktionen aufgefaßt werden. Sie begründet das Leben, die Substanz des Geistes vor aller Funktion. Die Identität konstituiert das religiöse Verhältnis.

Aber diese Identität hat in sich den Widerspruch; der Mensch ist ja wesentlich überwundener Widerspruch. Wäre es anders, so könnte von keinem religiösen *Verhältnis* die Rede sein; denn ein solches setzt neben der Identität den Gegensatz voraus. Der Gegensatz jedoch ist in Gott ein überwundener, die Identität herrscht und behauptet sich in dem ewigen Prozeß der Menschwerdung Gottes. Dies ist der Religionsbegriff. Er hat Gültigkeit für die Ideenwelt, wo Begriff und Existenz identisch sind. Aber er ist unfähig, die idee-entfremdete Existenz zu umfassen. Denn in ihr ist ja die unmittelbare Identität zerstört, der Gegensatz herrscht, und wenn er überwunden ist, so wird doch nicht die Unmittelbarkeit wiederhergestellt, sondern es entsteht eine frei

gesetzte Identität. Auf diese Weise geht der Religionsbegriff über in die Religionsgeschichte und tritt hier in wesentliche Beziehung zu den sittlichen Kategorien: Das, was die Religion zur Religion macht, ist die substantielle Identität mit Gott, das, was die wirklichen Religionen bestimmt, sind die aktuellen Geistesfunktionen, an erster Stelle das Handeln.

B. DIE KONSTRUKTION DER RELIGIONSGESCHICHTE

a) Die Religion unter der Herrschaft des Widerspruchs: Mythologie

1. Die Religionen des Zornes: Eigentliche Mythologie

Die Voraussetzung des mythologischen Prozesses ist die Erhebung der ersten Potenz, des geistgewordenen Widerspruchs, die Sünde. Auch jetzt ist das Bewußtsein an Gott gebunden, aber durch das Prinzip seines Zornes, durch die Herrschaft des Widerspruchs. Denn auch im Widerspruch ist Gott die Kraft der Realität. Diese Bindung des Bewußtseins an das Prinzip des göttlichen Unwillens, die erste Potenz, macht die eigentümliche, in sich zwiespältige Stellung des Heidentums aus. Es ist Religion; die Bindung an Gott wird aufs schärfste empfunden, so daß die furchtbarsten Opfer gebracht werden. Würde es bei der Herrschaft dieser Potenz des göttlichen Unwillens bleiben, so müßte das menschliche Bewußtsein zerstört werden. Aber im Hinblick auf die Tat der Menschwerdung reagiert Gott schon im Heidentum gegen die Macht der ersten Potenz: Es entsteht im menschlichen Bewußtsein ein Kampf der zweiten gegen die erste Potenz, ganz wie im ursprünglichen Naturprozeß. Dieser Kampf der Potenzen, der sich nun allein im menschlichen Geist vollzieht, erscheint dem Menschen infolge der Realität der Bindung als Götterkampf, und so entsteht der Polytheismus. Die Realität der Gottgebundenheit ist dem Heidentum so groß, daß es den Sieg der befreienden Potenz als Frevel empfindet und um dieses Schuldbewußtseins willen die schwersten Opfer bringt. So stehen die heidnischen Religionen durchaus unter dem Prinzip der Identität, aber nicht mit dem Gott, der es in Wahrheit ist, dem geistigen Gott, dem All-Einen und Herrn des Seins, sondern mit den Potenzen in der Zertrennung, speziell mit der ersten Potenz, der trennenden und Widerspruch schaffenden. Identität durch Widerspruch, Gemeinschaft durch Zorn ist das Mysterium des Heidentums.

Da der mythologische Prozeß ein Naturprozeß höherer Ordnung ist, so versucht Schelling den Nachweis, daß er den gesamten Natur-

prozeß vom Gestirn bis zum Menschen wiederhole: In den Naturgegenständen schaut der Heide nach einer inneren Notwendigkeit die Zustände seines eigenen Bewußtseins, wie es durch die Potenzen geformt ist. Schelling sagt geradezu, daß auf diese Weise jene Vergangenheiten der Natur, die sonst niemand erleben könnte, wieder lebendig würden und für das Bewußtsein eine Gegenwart. Die Frage, wie reale, nicht bloß ästhetische Naturmystik möglich sei, da doch der Naturprozeß unter der Herrschaft des Bewußtlosen steht, wird mit der These beantwortet, daß im Heidentum das Bewußtlose Herrschaft im Bewußtsein erlangt hat; d. h. aber: Die Voraussetzung der realen Naturmystik ist der Sündenfall. Das, was ewig Vergangenheit bleiben sollte, wird Gegenwart, das Nicht-sein-Sollende hat sich erhoben. Heidentum ist Religion des Zornes, denn sie ist reale Naturmystik. Das ist die denkbar schärfste religiöse Kritik der eigentlichen Naturmystik⁴⁵.

2. Die mystischen Reaktionen gegen den mythologischen Prozeß: *Pantheismus*⁴⁶

Ziel des mythologischen Prozesses ist die Befreiung des Bewußtseins von der Macht der irrationalen Potenz. Dieses Ziel kann nur durch Zwiespalt und Kampf erreicht werden; darum ist es verständlich, wenn sich innerhalb des mythologischen Prozesses Reaktionen einstellen, die dem Zwiespalt ausweichen und die Einheit aufrecht erhalten wollen. Die wichtigste dieser Reaktionen ist nach Schelling der Buddhismus. Da die Reaktionserscheinungen innerhalb des mythologischen Prozesses stehen, so setzen sie Polytheismus voraus, aber sie negieren den Polytheismus und werden dadurch pantheistisch: Pantheismus ist aufgehaltener Polytheismus, die auf absolute Identität gerichtete Mystik reagiert gegen die Aktualität innerhalb der eigentlichen Naturmystik. Aber diese Reaktion bleibt *ideell*, denn die Potenzen sind infolge des Falles faktisch in Widerstreit; nur wo sich das Bewußtsein über die Realität hinweghebt, kommt Pantheismus zustande. Dadurch aber geht die religiöse Gebundenheit des mythologischen Bewußtseins verloren; der Pantheismus ist eine unreligiöse Abstraktion, die an den konkreten Widersprüchen innerhalb des Bewußtseins scheitert. Die heidnischen Religionen stehen demnach entweder

⁴⁵ Jetzt wird auch klar, warum die Naturphilosophie unmittelbar übergehen mußte in den ästhetischen Idealismus. Auf christlichem Boden ist eben jenes heidnische Verhältnis zur Natur nicht mehr möglich.

⁴⁶ Diss. Seite 68—73.

unter der Gewalt des Naturprozesses und sind zu bestimmen als eigentliche Naturmystik, oder sie entziehen sich dieser Gewalt, setzen statt der Aktualität absolute Identität und sind zu bestimmen als pantheistische Mystik. Die ersten sind kraftvoll religiös, aber durch das Prinzip des göttlichen Zornes, die anderen sind irreligiös, denn sie entziehen sich der realen Bindung an Gott. Das ist die religionsgeschichtliche Stellung der Mystik, der aktuellen wie der absoluten⁴⁷.

3. Die Katastrophe der Mystik: Der rationale Prozeß⁴⁸

Am Ende des mythologischen Prozesses ist die Macht des irrationalen Prinzips über das Bewußtsein gebrochen: die griechische Mythologie ist die Ideenwelt, angeschaut vom befreiten Geist. Aber eben damit ist das religiöse Prinzip in die Tiefe gesunken; das griechische Bewußtsein ist wesentlich atheistisch. Die Mythologie geht in leichtem Flusse über in Kunst und Wissenschaft. Während aber z. B. im Buddhismus die Mystik eine völlige Negativität des einzelnen bedeutete, also der starren, unmittelbar gesetzten Identität entsprach, ist die griechische Kunst und intellektuelle Mystik Anschauung der Idee, d. h. einer lebendigen Einheit innerer Mannigfaltigkeit und entspricht dem ewigen innergöttlichen Prozeß der absoluten Persönlichkeit.

Die nähere Ausführung dieses Überganges der Mythologie in die Kultur bringt die „rationale Philosophie“, in welcher der rationale Prozeß, d. h. die dialektische Geschichte des Kulturbewußtseins in Parallele zum mythologischen Prozeß konstruiert wird. Die Konstruktion geht aus von dem Kampf der Gemeinschaft im rechtlichen und staatlichen Leben gegen die Willkür des einzelnen; denn der einzelne in seiner abstrakten Selbstheit ist ja das Prinzip des Sündenfalls, der

⁴⁷ Diese totale Mystik, deren Ziel absolute Identität ist, entspricht in unserer „prinzipiellen Lösung“ dem „Wesen“, aber ohne „Widerspruch“. In Schellings Lehre von der intellektuellen Anschauung liegen zweifellos Ansätze zu dieser Art Mystik vor. Aber sie hat sich nie durchsetzen können, eben weil sie etwas spezifisch Heidnisches ist. Nur die Angst des mythologischen Bewußtseins konnte eine so ungeheure Abstraktion schaffen, eine so totale Aufhebung der Wirklichkeit, daß selbst die Natur verschwindet und nicht bloß die Geschichte. — Es dürfte sich angesichts dieser tiefliegenden und doch feinen Differenzen zwischen heidnischer und moderner Mystik empfehlen, Erscheinungen wie die Naturphilosophie und den ästhetischen Idealismus nicht leichtthin als „heidnisch“ abzutun. Nur wer die Bejahung der Natur und das abstrakte Denken an und für sich als heidnisch beurteilt, kann Schelling und Goethe unter diese Kategorie unterbringen.

⁴⁸ Diss. S. 73—78.

idee-entfremdeten Wirklichkeit, und eben dies soll in der Geschichte überwunden werden. Aber der Staat kommt aus einer rein äußerlichen Wirksamkeit nicht heraus und bedarf zur inneren Bekämpfung der Selbstheit des Sittengesetzes; dieses richtet sich an den einzelnen, an seinen Willen und verpflichtet ihn unbedingt. Aber nun wird völlig offenbar, was das innerste Wesen des Menschen ist: Widerwillen gegen das Gesetz ist seine natürliche Empfindung, „er, der sein selbst sein will, soll sich dem Allgemeinen unterworfen sehen“ (2, I, 554). Dieser Zwiespalt führt nun zu den Versuchen des Individuums, auf das Handeln überhaupt zu verzichten, d. h. zur Mystik. Es gibt seine Selbstheit auf, die es von Gott schied, und versucht durch mystische Einigung mit dem Absoluten Gott zu gewinnen. In drei Stufen baut sich die Mystik auf: Quietistische Gefühlsmystik, Kunstmystik, Mystik der intellektuellen Anschauung. Die *νόησις νοήσεως*, die Selbstanschauung Gottes in der Ideenwelt, ist das höchste Prinzip der Mystik und das Vorbild aller späteren Gestaltungen, auch der früheren Perioden von Schellings Philosophie.

Aber es kann nicht beim Schauen bleiben: es muß gehandelt werden. Die idee-entfremdete Welt fordert Aktualität, und damit ist der Zwiespalt wieder gegeben. Befreit ist im mythologischen Prozeß eben nur das Bewußtsein, nicht aber der Wille, der reale Bestand der Persönlichkeit. Dieser bleibt Wille der Selbstheit und darum Wille des Zornes, der auf Selbstvernichtung geht. Kunst, Philosophie, Kontemplation bleiben ideell und müssen es bleiben auf dem Boden der gefallen Welt; im Ideellen haben sie ihr Recht. Während in Gott Ideelles und Reelles ewig geeint sind, beruht die Welt des Zeitlichen auf der Trennung von beiden. Die Mystik kann Gott selbst nicht erreichen: das ist ihre Kritik. Aber sie kann die ewigen Wahrheiten der göttlichen Natur anschauen: das ist ihre Rechtfertigung⁴⁹.

Die wahre Stellung zur Natur ist die des lebendigen Mitempfindens, der Kunst und Wissenschaft; falsch ist die Stellung zur Natur: 1. im Heidentum, wo der Naturprozeß mit realer Gewalt das Bewußtsein regiert und den Willen leitet, 2. am Ende des rationalen Prozesses, wo die reale Gewalt des Naturprinzips gebrochen ist und die ideelle Stellung zur Natur als Religion verabsolutiert wird; das aber ist nicht möglich, denn „die große, letzte und eigentliche Krisis besteht nun

⁴⁹ Griechische Kunst und Wissenschaft sind also nicht heidnisch, sondern allgemein gültig. Werden sie an Stelle der Religion gesetzt, so entsteht auch kein Heidentum, sondern Irreligion („Ersetzung der Religion durch die Kunstmystik“). Es ist unmöglich, daß das befreiende Bewußtsein wieder unter die Herrschaft des heidnischen Prinzips als eines religiösen fällt.

darin, daß Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgestoßen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen . . . wird“. „Ihn, Ihn will es (das Ich) haben, den Gott, der handelt“, der *χρεῖται τοῦ λόγου*, stärker als die Idee, Person ist (2, I, 566), „der als ein selbst Tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann“: Der Christus.

b) Die Religion des überwundenen Widerspruchs: Offenbarung

1. Der Kampf des Gesetzes gegen den Widerspruch: Judentum⁵⁰

Das schlechthin antimystische Prinzip ist im Judentum realisiert. Be ruht alle Mystik auf der Identität Gottes als Geist mit sich als Natur, so entsteht der Widerspruch da, wo die Natur vom Geist nicht innerlich überwunden und angeeignet, sondern von außen her bekämpft wird. Im Heidentum wirken die Potenzen in einem natürlichen, notwendigen Prozeß, im Judentum tritt das göttliche Selbst in Antithese zu allem Natürlichen. Auch das jüdische Bewußtsein ist substantiell mythologisch, d. h. es steht unter dem Prinzip des Zorns. Aber dieses Prinzip wird nicht von innen heraus im Bewußtsein überwunden, so daß am Ende die ästhetische und intellektuelle Kultur entsteht, sondern ihm tritt der Wille des göttlichen Selbst entgegen und sucht es göttlich zu gestalten. Hier steht Wille gegen Wille, und keine Identität macht mystische Beziehungen möglich. Gott ist Gesetzgeber, die normale Stellung ihm gegenüber ist Gehorsam. Wie ein einzelner schließt er einen Bund mit einem einzelnen Volk. Während im Heidentum sich Gott als der Absolute erweist, als der, welcher alle Potenzen umfaßt und ihr geistiges Band ist, zeigt sich im Judentum die Geistigkeit in abstrakt-individueller Zuspitzung: Gott ist der All-Eine. Das Heidentum erweist seine Allheit und darum Identität mit allem Einzelnen, nämlich Mystik; das Judentum seine Einheit, seine Geschiedenheit von jedem einzelnen, nämlich Schuldbewußtsein⁵¹.

⁵⁰ Diss. S. 78—85. — Es wäre möglich gewesen, das Judentum mit dem Heidentum insofern zusammenzufassen, als der Widerspruch auch in ihm noch nicht überwunden ist. Aber es kann andererseits auch nicht behauptet werden, daß er herrscht; er wird bekämpft und in jedem Akt des Gehorsams gegen das Gesetz überwunden. Vor allem aber — und das ist für Schelling maßgebend gewesen — tritt Gott im Judentum offenbarungsmäßig, d. h. persönlich dem Widerspruch entgegen, so daß in dieser Beziehung Judentum und Christentum zusammengehören, und diese Beziehung ist die wichtigere.

⁵¹ Heidentum und Judentum haben also ihren gemeinsamen Ausgangspunkt in derjenigen Bindung an Gott, die durch seinen Zorn gegeben ist;

An dieser Einseitigkeit geht das Judentum zugrunde, wie das Heidentum an der entgegengesetzten: Da nämlich die heidnische Substanz des Bewußtseins und dementsprechend die heidnischen Formen religiöser Betätigung nicht durch inneren Prozeß überwunden, sondern durch normierende Gesetzgebung, offenbarungsmäßig, d. h. ethisch, persönlich gestaltet sind, so gewinnen diese Formen den Glanz der Heiligkeit und Göttlichkeit, der nur für den in ihnen zum Ausdruck gekommenen Willen gültig ist. Es entsteht das „Judentum“ im engeren Sinne mit seinem ethnisierenden Formendienst, verbunden mit dem absolut antiethnischen Erwählungsbewußtsein. So kommt das paradoxe Resultat zustande, daß das heidnische Prinzip der Naturgebundenheit seinen letzten Triumph in der Religion des ethischen Monotheismus feierte. So notwendig gehören Gott und das Absolute, Einheit und Allheit, Schuldbewußtsein und Mystik zusammen, daß die einseitige Herrschaft eines dieser Prinzipien in sich selbst zusammenbricht.

Es war die Fülle der Zeit, als die Mystik in ihrer vollendetsten Form unter der Wucht der sittlichen Forderung und des göttlichen Zornes im Heidentum zunichte wurde und zugleich das Schuldbewußtsein durch die höchste, nämlich religiöse Steigerung des selbstischen Prinzips im Judentum überdeckt wurde, dabei aber in den Mysterien der Heiden und den messianischen Hoffnungen der Juden der Gott geweissagt wurde, der es in Wahrheit ist.

2. Der Sieg der Gnade über den Widerspruch: Christentum⁵²

Religionsgeschichtlich betrachtet ist das Christentum Befreiung von der Zorngebundenheit des Heidentums und dem Schuldbewußtsein des Judentums. Das Prinzip des Zornes, das im Heidentum nur aus dem Bewußtsein gedrängt war, aber realiter herrschte und auch über das Judentum triumphiert hatte, wird im Innersten überwunden durch Gott den Sohn. Es gibt nur eine Möglichkeit, dieses Ziel zu erreichen, die nämlich, daß Gott selbst sich dem Zorn unterstellt und ihm damit sein volles Recht gibt, bis zu seiner „Erschöpfung“. Gott nimmt die

während aber das Heidentum sich im Bewußtsein von dieser Bindung löst, realiter jedoch gebunden bleibt, wird im Judentum die reale Bindung bekämpft und eine reale Lösung geschaffen. Weil aber das Bewußtsein infolge des dauernden Kampfes gegen das heidnische Prinzip religiös bleibt, ohne daß die neue, durch Gnade geschaffene reale Bindung zustande kommt, ist das Schuldbewußtsein die charakteristische Form der jüdischen Frömmigkeit.

⁵² Diss. Seite 85—89.

Form der Selbstheit an und stellt sich unter den Fluch der Selbstheit, um mit denen Gemeinschaft zu haben, die an die Selbstheit gebunden sind. Er erlöst von der Macht des heidnischen Prinzips, er versöhnt durch Überwindung des Unwillens, er rechtfertigt, indem er den gegenwärtigen, von Gott getrennten Zustand „anerkennt“, er stellt die Gemeinschaft her, indem er als Person mit Personen handelt und als einzelner den einzelnen entgegentritt. Er besiegt den Widerspruch ganz, indem er ihn ganz bejaht, sich selbst unter ihn stellt.

Weil er aber die Selbstheit nicht annimmt, um sie zu bejahen, sondern um sie zu verneinen, darum opfert er sie und sich in ihr und wirkt dadurch den Geist. „Er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, sondern den Geist, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt“ (V, 292). „Noch war der heilige Geist nicht gekommen, sagt Johannes, denn Christus war noch nicht verklärt, was in seinem Tode geschah“ (2, IV, 237). Erst als „die vermittelnde Potenz selbst als natürliche sich im Tode aufgehoben hatte“ (2, IV, 239), starb das Heidentum. Mit *dem* Gott, der in Christus Mensch geworden, zugleich aber sich als einzelnen und in sich die Selbstsucht aufgehoben hat, schafft das Christentum Gemeinschaft. Diese innere dialektische Bewegung von dem Menschgewordenen über den Gekreuzigten zu dem Erhöhten, von Jesus über den Christus⁵³ zum Geist, macht das Wesen des Christentums aus. In diesem lebendigen Auf-und-Ab wird der Widerspruch besiegt durch die Gnade und diejenige Identität geschaffen, die das Schuldbewußtsein als überwundenes in sich hat. Das Prinzip der Mystik triumphiert, aber nicht in der Form der Mystik, nicht als unmittelbare Identität, sondern als den Widerspruch überwindende persönliche Gemeinschaft⁵⁴: „die Religion des Geistes und der Freiheit“ (2, IV, 237).

⁵³ „Diese Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und *darin* ist er Christus. Das ist die Grundidee des Christentums“ (2, IV, 37).

⁵⁴ Persönliche Gemeinschaft ist nicht Persönlichkeitsmystik im Sinne einer ethnisierenden Jesusmystik. Diese bejaht das Individuelle als solches, während nach Schelling nur insofern Gemeinschaft mit dem individuell gewordenen Gott möglich ist, als er sich selbst aufhebt in seiner Individualität, d. h. mit dem gekreuzigten und erhöhten Christus.

DAS SYSTEM DER WISSENSCHAFTEN
NACH GEGENSTÄNDEN UND METHODEN

Dem Andenken von Ernst Troeltsch

VORWORT

Seit Jahren hat mich die Frage der Wissenschaftssystematik beschäftigt. Die Arbeit an den einzelnen Geisteswissenschaften zwang mich immer wieder zu systematischer Grundlegung. Es wurde mir zur Gewißheit, daß das System nicht nur Ziel, sondern auch Ausgangspunkt alles Erkennens ist. Nur der radikale Empirismus kann das bestreiten. Für ihn gibt es überhaupt kein System. Wer aber in wissenschaftlicher Selbstbesinnung arbeiten will — und nicht nur für den Geisteswissenschaftler ist das nötig —, der muß ein Bewußtsein haben um seinen sachlichen und methodischen Platz in der Gesamtheit des Erkennens. Denn alle Wissenschaft steht im Dienst der einen Wahrheit, und sie stirbt ab, wenn sie den Zusammenhang mit dem Ganzen verliert.

So habe ich geglaubt, die Veröffentlichung dieses Entwurfes wagen zu dürfen. Ich bin mir der Kühnheit meines Vorgehens bewußt. In den Gebieten, die mir nicht aus eigener Arbeit bekannt sind, mußte ich mich mit der systematischen Einordnung und der Erwähnung der allgemeinsten Grundlagen begnügen. In einzelnen Seinswissenschaften konnte ich selbständiger vorgehen. In den Geisteswissenschaften lege ich den Versuch einer grundlegend neuen Systematik vor. Hinter dem Ganzen aber steht eine systematische Überzeugung von Wesen und Methode der Geisteswissenschaft und damit der Wissenschaft überhaupt, die in der Schlußbetrachtung zusammenfassenden Ausdruck findet.

Die Grenzen, die einem solchen Entwurf gesetzt sind, liegen auf der Hand. Sie zu überwinden ist die Arbeit nicht nur eines Lebens, sondern einer ganzen Periode. Eine zufällige Begrenztheit, die dem Buch anhaftet, ist die Art seiner Entstehung: Die Absicht für die „Wege zur Philosophie“ ein einleitendes Heft zu schreiben, das Zerbrechen dieses Rahmens während der Arbeit, die Doppelheit der wissenschaftlich-produktiven und der pädagogisch-übermittelnden Aufgabe, die sich in der Darstellung bemerkbar macht, da ich mich nicht entschließen konnte, die einführende Absicht völlig fallen zu lassen. Es erschien mir als eine Pflicht, auch dem philosophisch nicht durchgebildeten Fachwissenschaftler einen Überblick über das Ganze des Erkennens und die Bedeutung seines eigenen Gebietes für das Wissenschaftssystem zu er-

möglichen. Sowohl wegen dieser Absicht als auch um die systematische Geschlossenheit nicht zu gefährden, ist auf den wissenschaftlichen Apparat verzichtet worden. Ein Literaturverzeichnis war schon deswegen unmöglich, weil es unbegrenzte Ausmaße angenommen hätte. Daß der Auseinandersetzung mit den abweichenden Standpunkten dennoch größter Wert beigelegt wurde, zeigt die Darstellung.

Während der Drucklegung traf mich die Nachricht von dem plötzlichen Tode Ernst Troeltschs. Sein leidenschaftliches Streben war es, zum System zu kommen. Dem Dank, den ich ihm schulde auch für die Wirkung, die seine Arbeit auf die geistigen Grundlagen dieses Buches gehabt hat, möchte ich dadurch Ausdruck geben, daß ich das Buch seinem Andenken widme.

Berlin-Friedenau, Ostern 1923

Paul Tillich

ALLGEMEINE GRUNDLEGUNG

1. Sinn und Wert des Systems der Wissenschaften

Erkannt ist, was als notwendiges Glied einem Zusammenhang eingeordnet ist. Das Einzelne in seiner Vereinzelung ist kein Gegenstand der Erkenntnis. Wo ein übergreifender Zusammenhang fehlt, da wird wohl angeschaut, aber nicht erkannt. Das gilt für jeden Gegenstand und für jede Wissenschaft, und alles Folgende wird zeigen, daß es gilt und wie es gilt. Und es gilt auch für die Wissenschaft selbst; denn auch die Wissenschaft ist eine *Tatsache*; und jede einzelne Wissenschaft ist eine geschichtliche Erscheinung, irgend wann aus irgend welchen Ursachen entstanden, deutlich oder undeutlich abgegrenzt gegen die übrigen, wechselnd nach Gegenständen und Methoden. Man kann sie darum als geschichtliche Tatsache erkennen wollen; man kann sie in ihrem Wachsen und Werden betrachten, man kann eine Geschichte jeder Wissenschaft und eine Geschichte der Wissenschaften schreiben; man kann auch eine Psychologie und Soziologie, ja eine Biologie der Wissenschaft schreiben. Mit alledem wären die Wissenschaften eingeordnet in einen übergreifenden Zusammenhang, sie wären Gegenstand der Erkenntnis geworden.

Diese Einordnung wäre ausreichend, wenn die Wissenschaften nur Tatsachen wären; aber sie haben noch eine andere Bedeutung: Sie sind Schöpfungen des Geistes, und sie stehen darum unter den Normen und unter der Kritik des Geistes. Wir fragen nicht nur: Wieviele Wissenschaften gibt es, wie sind sie entstanden, und nach welchen Methoden arbeiten sie, sondern wir fragen auch: Wieviele soll es geben, wie sollen sie aufgebaut werden und nach welchen Methoden sollen sie arbeiten? Wir ordnen nicht nur in einen empirischen, sondern in einen *normativen* Zusammenhang¹ ein.

Um aber die Mannigfaltigkeit der Wissenschaften gliedern und aufbauen zu können, muß das Wesen der Wissenschaft selbst klar geworden sein. Erst spät hat der wissenschaftliche Geist diese Fragen gestellt. Erst nachdem ihn die Welt der Gegenstände, auf die er sich mit unbegrenztem Kraftbewußtsein und unbegrenzter Naivität stürzte, zurück-

¹ Vgl. die Grundlegung der Geisteswissenschaften. S. 210.

geworfen hatte auf sich selbst, erst nachdem der Zweifel die unmittelbare Selbstsicherheit zerstört hatte, erst da besann er sich und fragte: Was ist denn eigentlich Erkennen und was ist Wissenschaft? Und so schuf er die merkwürdigste und tiefsinnigste seiner Schöpfungen, die Wissenschaft von der Wissenschaft, die *Wissenschaftslehre*. Sobald diese Aufgabe aber einmal erfaßt ist, kommt ihr grundlegende Bedeutung zu für alles übrige: Das zeitlich Späteste wird das sachlich Erste. Über die systematische Stellung der Wissenschaftslehre wird an ihrem Ort zu handeln sein. Eine ihrer Aufgaben aber, und zwar ihre letzte und umfassendste, ist der Aufbau des Systems der Wissenschaften.

Hier stellt sich uns eine Frage in den Weg: Ist es nicht im höchsten Grade unfruchtbar, über die Wissenschaften eine Wissenschaft zu machen, ist das nicht bloßer Formalismus, der das Interesse scholastischer Geister zu erregen vermag, für die lebendige Erkenntnis aber bedeutungslos bleibt? Ist nicht besser Erkennen als Erkennen des Erkennens, das ja dann auch wieder erkannt werden müßte usw. ins Unendliche und Nichtige? Ist es nicht besser, Wissenschaft zu treiben, als ein System zu schaffen, das der Lebensprozeß des Erkennens doch bald sprengt?

Darauf ist zunächst zu erwidern: Zugestanden auch, daß es Formalprobleme wären, die hier gelöst werden sollen, so würde die Lösung dem Geiste doch eine ungeheure Befriedigung gewähren, sie würde sein höchstes Begehren erfüllen, die *Einheit* alles Einzelnen zu schauen. Wie ist diese Einheit zu erreichen? Unwiederbringlich verloren ist uns der Glaube daran, daß es möglich sei durch ein Realsystem alles Wissens, in das jede Einzelerkenntnis eingeschlossen wäre. Nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich unmöglich ist ein solcher Versuch. Die innere Unendlichkeit alles Seienden rückt die Vollendung eines derartigen Baus in jedem Augenblick in gleiche Ferne. Ein Realsystem des Wissens ist ein Ideal, aber keine denkbare Wirklichkeit. Wohl aber ist für jedes Zeitalter erreichbar und notwendig ein Formalsystem des Erkennens, in welchem das Reich, das der Geist beherrscht, die Gegenstände und die Art, wie er es beherrscht, die Methoden, zum Bewußtsein gebracht werden. Es ist der Wille des Geistes zur lebendigen Einheit des Erkennens, der dieses anscheinend so formale und leere Gebäude des Systems der Wissenschaften hervorbringt. Nicht in der Fülle an sich offenbart sich des Geistes Macht und Leben, sondern in der Fülle, die zur Einheit gebracht ist. Und wenn auch der Stoff ein fremder, unausschöpflicher Ozean bleibt, so hat doch in der Form der Geist sein Eigenstes, das er sich wieder und wieder nach Zeiten der Hingabe an den Stoff reicher und bewegter als zuvor zum Bewußtsein bringen muß.

Doch auch das Erkennen selbst zwingt zum Bau eines Systems des Erkennens und widerlegt den Vorwurf eines leeren Formalismus. Die Gliederung der Wissenschaften ist in erster Linie abhängig von der Verschiedenheit der *Erkenntnisgegenstände*. Es ist nun von der höchsten sachlichen Bedeutung, in welcher Weise die Gegenstandsgebiete voneinander abgegrenzt werden, welchen Selbständigkeit zugesprochen wird und welchen nicht, wie sie zusammengestellt und aufeinander aufgebaut werden. Durch Beantwortung solcher Fragen erhält das System der Wissenschaften begriffsbildende Kraft und ist weit entfernt davon, ein scholastisches Spiel mit gegebenen Begriffen zu sein.

Tiefer noch wird diese Bedeutung des Systems der Wissenschaften verstanden, wenn es mit den Voraussetzungen der Kantischen Erkenntnislehre betrachtet wird, wenn die Gegenstandskategorien als Grundfunktionen des Bewußtseins aufgefaßt werden. Dann wird das System der Wissenschaften zum Ausdruck des Systems der *Geistesfunktionen* und der Aufbau des Geistes wird erkennbar aus den verschiedenen Richtungen, in denen die Wissenschaft Gegenstände findet und abgrenzt. Mit dem Aufbau im Reich der Objekte wird zugleich der Aufbau im Reich des Subjekts erkannt.

Den Gegenständen entsprechen *Methoden*, in denen sich das Erkennen der Gegenstände bemächtigt. Darauf beruht die wichtigste Aufgabe des Systems der Wissenschaften: das Verhältnis der Methoden zu den Gegenständen herauszuarbeiten. Es ist nämlich nicht so, daß jedem Gegenstand eine Methode entspräche, die ihm und nur ihm angemessen wäre, sondern die gleiche Methode will mancherlei Gegenstände erfassen, und der gleiche Gegenstand ist manchen Methoden offen; ja, bei näherem Zusehen wird der Unterschied von Gegenstand und Methode flüssig, und es erhebt sich das große Problem, inwieweit die Gegenstände die Methoden und inwieweit die Methoden die Gegenstände schaffen. Alle diese Fragen beantwortet das System der Wissenschaften, das eben System sein muß „nach Gegenständen und Methoden“.

So wird das System der Wissenschaften zum Schiedsrichter im Kampf der Methoden um den gleichen Gegenstand, es bestimmt Grenzen, aber auch das Recht zu Grenzüberschreitungen; es dämmt ungerechtfertigte Ansprüche einzelner Wissenschaften und Methoden auf Alleinherrschaft ein; es zieht verborgene Möglichkeiten ans Licht, es zeigt das Recht von Arbeitsgemeinschaften verschiedener Wissenschaften, verschiedener Methoden; es ist darum nicht nur ordnend, sondern auch wegweisend. Es ist für jede Zeit eine notwendige Tat der wissenschaft-

lichen Selbstbesinnung; es verhindert, daß die Wissenschaften, die jede in ihrer Sphäre alles Einzelne einordnen wollen in den übergreifenden Zusammenhang, selbst ungeordnet und chaotisch nebeneinander und gegeneinander stehen. Es ist eine Arbeit an der Form, aber es ist kein Formalismus, sondern der lebendige und darum jeweils wechselnde Ausdruck des wissenschaftlichen Gesamtbewußtseins einer Zeit.

Es ist eine reizvolle Aufgabe, dem Wechsel der Wissenschaften und ihrer Methoden im Laufe der Zeiten zu folgen; zu zeigen, wie zu dem ältesten und unmittelbarsten Gegenstände der wissenschaftlichen Arbeit, der Natur, sich die Gebiete des Erkennens und des sittlichen Lebens gesellen, wie gleichzeitig das Bewußtsein um die mathematischen und logischen Notwendigkeiten dem Geist die leidenschaftlichsten Impulse gibt, wie all das zum Material wird für die Erfassung des Religiösen, wie aus ganz anderen Quellen als diese Entwicklung das geschichtliche Denken und wieder aus anderen die Rückwendung auf das Ich, das psychologische Denken, hervorbrechen, wie aus den reinen Wissenschaften die große Zahl der technischen emporwächst und um gleichen Rang kämpft, wie in neuerer Zeit Gesellschaft und Wirtschaft nicht nur neue Gegenstände, sondern auch neue, alles anpackende Methoden schaffen, wie der Streit um die Königswürde der Wissenschaften zwischen Ethik und Naturphilosophie, zwischen Theologie und Metaphysik hin und her geht und für eine kurze Zeit die Erkenntnislehre zur höchsten Würde gelangt, wie dadurch die Systematik der Wissenschaften zu immer neuen Versuchen getrieben wird, die trotz allen Wechsels gemeinsame Grundelemente enthalten und zwischen der hier geforderten Systematik und der ältesten griechischen eine bedeutungsvolle Einheit herstellen. Die Darstellung einer solchen Geistesgeschichte der Wissenschaften würde den Rahmen dieses Buches sprengen. Sie muß von der normativen Darstellung getrennt werden, wenn auch jedes normative System getragen sein muß von geistesgeschichtlichen Beziehungen. Wir wollen darum so vorgehen, daß wir von einem Prinzip aus aufbauen und das historische Material im einzelnen benutzen und umgestalten.

Wo aber — und das ist die letzte Abwehr gegen den Vorwurf des Formalismus — ein wirkliches System geschaffen wird, da offenbart sich in der Form mehr als bloße Form. Die lebendige Kraft eines Systems ist sein *Gehalt*, sein schöpferischer Standpunkt, seine Ur-Intuition. Jedes System lebt von dem Prinzip, auf das es gegründet und mit dem es erbaut ist. Jedes letzte Prinzip aber ist der Ausdruck einer letzten Wirklichkeitsschau, einer grundlegenden Lebenshaltung. So bricht durch das Formalsystem der Wissenschaften in jedem Augenblick ein

Gehalt hindurch, der metaphysisch ist, d. h. der jenseits jeder einzelnen Form und aller Formen liegt und darum nie nach Art einer falschen Metaphysik selbst eine Form neben anderen sein kann. Das Metaphysische ist die lebendige Kraft, der Sinn und das Blut des Systems. In diesem — aber nur in diesem Sinne — ist das Formalsystem der Wissenschaften metaphysisch.

2. Das Prinzip des Systems der Wissenschaften²

Jede systematische Einteilung der Wissenschaften muß von einem *Prinzip* ausgehen, das nichts anderes sein kann, als das Wesen der Wissenschaft selbst. So unzweifelhaft dieser Grundsatz ist, so oft ist er vernachlässigt worden. Die Einteilungen gingen weniger von einem streng systematischen Interesse aus als von der praktischen Notwendigkeit, eine Übersicht über die vorhandenen Arbeitsgebiete zu schaffen und zum Zweck der Arbeitsteilung das Verwandte zusammenzustellen, das Fernstehende zu trennen. Noch heute trübt die Teilung der Fakultäten und der Unterschied der Hochschulen den Blick für die sachlichen Zusammenhänge der Wissenschaften und für die Einheit der Wissenschaft, die hinter allen steht.

Ein Prinzip ist noch nicht gefunden, wenn man einen *Gesichtspunkt* der Einteilung aufstellt. Solcher Gesichtspunkte gibt es eine ganze Reihe; nach dem Verhältnis des Denkens zum Gegenstande: Formal- und Realwissenschaften; nach der Art der Gegenstände: Natur- und Geisteswissenschaften; nach der Methode: Natur- und Kulturwissenschaften, um nur die wichtigsten zu nennen. Unbewußt liegt all diesen Einteilungen ein Wissenschaftsbegriff zugrunde. Aber er ist nicht zum Prinzip erhoben. Der Gesichtspunkt ist zufällig aufgegriffen und steht darum in Konkurrenz mit anderen ebenso zufälligen. Daher denn die Notwendigkeit, eine Einteilung durch die andere zu ergänzen, ohne daß das Verhältnis beider zur Klarheit gebracht ist. Wir werden versuchen, die Gesichtspunkte auf Prinzipien zurückzuführen und die Prinzipien auf *ein* Prinzip, um zu einem wirklich systematischen Aufbau zu gelangen. Ein Prinzip ist immer zugleich Anfang und Fortgang, Grundlage und Leitidee. Ein solches Prinzip kann aber für ein System der Wissenschaften nirgends anders liegen, als in der Idee des Wissens selbst.

Um die Idee des *Wissens* zu erfassen, ist ein Akt höchster Loslösung

² Über die Methode der folgenden Deduktion siehe Abschnitt 4 dieses Kapitels. S. 122.

von allem Gegenständlichen, von allen auch seelischen Inhalten nötig, und eine Hinwendung auf den reinen Sinn dessen, was im Wesen des Wissens enthalten ist. In jedem Wissensakt ist ein Doppeltes enthalten, eben der Akt, und das, worauf er sich richtet, das Meinen und das Gemeinte. Wenn wir den Akt, durch den sich das Bewußtsein im Interesse gegenständlicher Erfassung auf irgend etwas richtet, „*Denken*“ nennen und das, worauf er sich richtet, „*Sein*“, so haben wir die beiden im Wissen enthaltenen Grundelemente als Denken und Sein bestimmt. Dabei ist aber von dem „Denken“ in unserem Sinne alles fernzuhalten, was mit dem psychologischen Akt des Nachdenkens zu tun hat. Das Nachdenken, das Reflektieren, der ganze psychologische Denkprozeß, ist *eine* Erscheinungsweise des Denkens, sein Dasein in einem leib-seelischen Einzelwesen; aber alle diese Beziehungen müssen wir hier abschneiden, wo es sich um das reine „Wesen“ des Wissens handelt, ganz gleich, wie es zustande kommt und wo es existiert. Dasselbe gilt für den Begriff des „Seins“, es sind alle Vorstellungen von einem seienden Ding oder von einer seienden Substanz fern zu halten. Das sind schon Begriffe, in denen Denken und Sein eins geworden sind; es sind schon Wissensinhalte. Hier aber handelt es sich um die Urelemente des Wissens. Wir können darum das Denken gar nicht anders bestimmen, als daß wir es als den Akt definieren, der auf das Sein gerichtet ist, und wir können das Sein nicht anders definieren, als das vom Denken Gemeinte, das, worauf der Denktakt gerichtet ist. Es ist völlig unmöglich, über diese Wechselbestimmung der Urbegriffe hinauszukommen, denn jeder höhere Begriff würde wieder ein Gedanke über ein Seiendes sein, würde also beide Elemente in sich haben. Es ist infolgedessen auch keine eigentliche Definition möglich, sondern nur ein wechselseitiges Anschauen des einen vom anderen her.

Das Denken ist der Akt, der auf das Sein gerichtet ist. Es kommt nun darauf an, zu erschauen, welcher Art dieses Gerichtetsein ist, welches Verhältnis zwischen den Elementen des Wissens im Wissensakte vorliegt. Das Verhältnis beider ist aber nur zu beschreiben durch drei Aussagen.

1. Das Sein ist im Denken gesetzt als das Umfaßte, Begriffene, als Denkbestimmung.

2. Das Sein ist vom Denken gesucht als das Fremde, Unfaßbare, dem Denken Widerstrebende.

3. Das Denken ist sich selbst gegenwärtig im Denktakt; es ist auf sich selbst gerichtet und macht sich selbst zu einem Seienden.

Die erste Aussage kann lauten: Das Sein ist Denkbestimmung (*der Satz des absoluten Denkens*). Die zweite Aussage kann lauten: Das

Sein ist Widerspruch des Denkens (*der Satz des absoluten Seins*). Die dritte Aussage kann lauten: Das Denken ist selbst Sein (*der Satz des Geistes*).

Auf diesen drei Aussagen beruht die grundlegende Gliederung des Systems der Wissenschaften.

1. Das Denken sucht jeden Gegenstand, ein Stück Natur, eine Person der Geschichte, eine Seelenregung, eine Gesellschaftsform, aufzunehmen in die Sphäre vollkommener Bewußtheit mit Hilfe von Begriffen, Gesetzen, Zusammenhängen, in die es das Ding stellt, bis nichts Dunkles, Fremdes mehr übrig bleibt. Begriffe aber, Gesetze und Zusammenhänge sind Schöpfungen des im Erkennen erscheinenden Denkens. So löst sich die ganze Wirklichkeit in ein Netz von Denkbestimmungen auf, bis alles Sein übergegangen ist in die Einheit des Denkens und also das Sein selbst aufgelöst ist in das Denken.

2. Aber in jedem Denken ist mehr gemeint als bloßes Denken: Gemeint ist etwas, was jenseits jedes Denkprozesses liegt, etwas, das an sich, abgesehen von irgendwelchem Bewußtsein „ist“, etwas, vor dem jedes Bewußtsein als vor etwas Unauflöslichem steht, das es ins Unendliche nicht aufnehmen kann, das es einfach anerkennen muß. Das ist die Fremdheit des Seins gegen das Denken, die unendliche Kluft, die zwischen beiden gesetzt ist und die doch immer wieder aufgehoben wird, wenn das Denken sich auf das Sein stürzt und es aufzehren will in lauter Denkbestimmungen. Dieser Widerstreit von Einheit und Fremdheit der Urelemente des Wissens ist in jedem Denktakt, in jedem Bewußtseinsvorgang, in ganzen bewußten Lebensprozeß enthalten. Das klingt fast wie Mythos, wie wenn diese Begriffe „Denken“ und „Sein“ zu göttlichen Urwesen erhoben würden, aus deren Titanenkampf die Welt erklärt werden soll. Nichts derartiges ist gemeint. Es handelt sich um den Sinn, den jeder, auch der einfachste Bewußtseinsakt, in sich trägt. Im Sehen dieser Farbe, im Erkennen dieses Menschen, im Erforschen dieser Pflanze, im Erinnern dieser Schlacht, in jedem Erfassen eines Gegenstandes geht dieser „Götterkampf“ vor sich, und darum kann ihn jeder in sich anschauen, und es gibt keinen anderen Weg, ihn zu wissen, als die Selbstanschauung. Das ist der Sinn der beiden Sätze über die Einheit und über den Widerstreit von Denken und Sein.

3. Es kommt aber noch ein Drittes hinzu, nämlich die merkwürdige Tatsache, daß das Denken sich nicht nur auf das Sein richtet, sondern auch auf sich selbst, daß es sich gewissermaßen zuschaut, während es denkt. Dadurch macht es sich selbst zu einem Objekt neben anderen Objekten. Das Denken stellt sich unter all die Bedingungen und

Bestimmungen, die dem Sein zukommen, in die das Denken das Sein aufgelöst hat. Das Denken wird ein Stück Existenz. Wenn wir fragen, wo sich dieses existierende Denken befindet, so können wir nur antworten: Im „Inneren“ der bewußten Wesen, für uns vor allem im Geistesleben der Menschheit. — Es sind also drei Grundbegriffe, auf die uns die Selbstanschauung des Wissens geführt hat. Das reine Denken, das reine Sein und der Geist als das existierende, lebendige Denken.

In mancherlei Formulierungen kehren diese Begriffe in der Geschichte der Philosophie wieder, am schärfsten vielleicht in Fichtes Wissenschaftslehre, die nur verstanden werden kann, wenn sie nicht aufgefaßt wird als eine phantastische metaphysische Spekulation, sondern als eine Selbstanschauung des lebendigen Wissens. Es liegt hier eine innere Notwendigkeit vor, die immer wieder zu ähnlichen Formulierungen führen muß und es rechtfertigt, wenn wir den reinen Denkkakt, das in ihm Gemeinte und eben darum über ihn Hinausgehende, und schließlich den wirklichen Prozeß, in dem das Denken zur bewußten Existenz kommt, — wenn wir die Dreiheit von Denken, Sein und Geist zur Grundlage des Systems der Wissenschaften machen.

3. Der Aufbau des Systems der Wissenschaften

Es könnte scheinen, als ob die abgeleiteten Begriffe höchst ungeeignet für den Aufbau des Systems wären. Denn was heißt: Wissenschaft vom reinen Denken? Ist das nicht etwas völlig Leeres? Oder Wissenschaft vom reinen Sein? Wie kann man von einem reinen Sein, d. h. einem solchen, das keinerlei Denkbestimmungen in sich trägt, überhaupt etwas aussagen? — Natürlich kann man vom Denken nur eine Wissenschaft machen, wenn man das Denken meint, insofern es sich auf das Sein richtet; und umgekehrt kann man vom Sein nur wissenschaftlich reden, wenn man voraussetzt, daß es erfüllt ist mit Denkbestimmungen. Es besteht also zwischen beiden Gruppen kein einfacher Gegensatz, wohl aber ein fundamentaler Unterschied. In den *Denkwissenschaften* richtet sich die Erkenntnis auf das Denken, insofern es losgelöst ist von jedem bestimmten Inhalt, auf die allgemeinen Formen, denen sich jeder Inhalt fügen muß, weil sie eben die Formen des Denkens selbst sind. In den *Seinswissenschaften* stellen sich die Inhalte ein und zwingen das Denken, sich ihnen zu fügen, freilich in den Grenzen der dem Denken selbst innewohnenden Formen. Das ist der allgemeinste Unterschied von Denk- und Seinswissenschaften. In

den Denkwissenschaften ist das Denken bei sich selbst, in den Seinswissenschaften tritt es aus sich heraus und gibt sich dem Sein hin. Die Art, wie das Denken in den Denkwissenschaften sich verhält, ist die Selbstanschauung seiner reinen Formen, während in den Seinswissenschaften das „Andere“, der „Gegenstand“, erfaßt wird.

Das dritte Element des Wissens ist der Geist, oder das Denken als Erscheinung, als Sein neben anderem Sein. Die dritte Gruppe der Wissenschaften sind also die *Geisteswissenschaften*. Dieser Begriff muß sofort insoweit bestimmt werden, daß seine Gleichordnung mit den beiden anderen begründet wird. Denn immer wieder wird versucht, die Geisteswissenschaft in eine der beiden anderen Gruppen einzureihen; man sagt, daß das Denken als existierendes, als bewußtes Geistesleben ein Sein neben anderem ist und darum nach Art aller Seinswissenschaften betrachtet werden muß. Man sagt das z. B. überall da, wo man die Psychologie zur grundlegenden Geisteswissenschaft macht. Man vergißt dabei aber, daß, wenn das Denken über sich selbst denkt, es sich nicht bloß zuschaut, wie allem anderen Sein, sondern es zugleich sich selbst bestimmt, kritisiert, Normen gibt. Dem Denken ist seine eigene Existenz nicht fremd und fern wie die Existenz eines Steines oder optischen Gesetzes. Wenn es seiner selbst bewußt wird, so kann es nie bloß uninteressierter Zuschauer sein, sondern es ist immer zugleich Mitspieler. Geisteswissenschaften sind produktiv. In ihnen ist das Denken schöpferisch und gibt Gesetze. — Ebenso unrichtig wie die Einordnung der Geisteswissenschaften in die Seinswissenschaften mit Hilfe der Psychologie, ist ihre Einordnung in die Denkwissenschaften mit Hilfe der Logik. Auch das wird versucht; aber man übersieht dabei, daß das Kennzeichen des Geisteslebens gerade die inhaltvolle Gebundenheit an das Sein ist, daß in jedem Akt wirklichen Geisteslebens keineswegs bloß eine logische Form verwirklicht wird, sondern eine allem Logischen zunächst fremde, irrationale Gegebenheit hervorbringt, die sich mit dem Logischen vereint und dadurch Geist, aber niemals nur Denkform wird. Der Logismus aller Art vergißt den irrational schöpferischen Charakter, den das Geistesleben durch die Seinserfülltheit hat. Gerade das Schöpferische ist das Eigentümliche, durch das der Geistesprozeß sich ebenso vom bloßen Sein, wie von der bloßen Denkform unterscheidet. Wenn wir für das schöpferische Moment im Geistesleben den Begriff der Norm anwenden, so haben wir als dritte Gruppe die Geistes- oder Normwissenschaften zu setzen.

Über diese Andeutungen kann die Einleitung nicht hinausgehen. Alles Einzelne und Eingehende bieten die besonderen Teile, und erst wenn sie durchgesprochen sind, kann ein Schlußüberblick das Ver-

hältnis der drei Hauptteile zu völliger Klarheit bringen. Die gegebene Grundeinteilung ist eng verwandt mit der ersten großen Einteilung der Wissenschaften, derjenigen in Logik, Physik und Ethik, die in der platonischen Schule üblich war: Logik als Wissenschaft der reinen Form, Physik als Wissenschaft des objektiv Gegebenen, und Ethik als Wissenschaft der Normen; diese Dreiheit entspricht der Dreiheit von *Ideal-, Real- und Normwissenschaften* trotz aller tiefen Unterschiede in der Einzeldurchführung.

4. Die Methode des Systems der Wissenschaften

Die Methode der Wissenschaftssystematik ist abhängig von der geisteswissenschaftlichen Methode überhaupt. Sie kann also erst im Zusammenhang der Geisteswissenschaften begründet werden; doch ist es notwendig, schon an dieser Stelle einige wichtige Momente zur Darstellung zu bringen, ohne deren Kenntnis die prinzipielle Grundlegung sowie die Entwicklung des ganzen Systems mißverständlich bleiben müßte. Die Methode der Geisteswissenschaften ist *metalogisch*: logisch um der Denkformen, metalogisch um des Seinsgehaltes willen. Beides aber ist eine Einheit. Der bloße Logismus kommt nicht zum Seinsgehalt, der Alogismus kommt nicht zur Denkform. Der erste wird zum Formalismus, der zweite zur Willkür. Der erste muß alle Wissenschaften von einem formal-logischen Schema aus vergewaltigen, der zweite ist außerstande, einen geschlossenen, in sich notwendigen systematischen Aufbau zu leisten. Die Methode der Systematik muß also beide Elemente in sich tragen. Das aber ist nur so möglich, daß das Sein nicht nur als logische Kategorie gedacht, sondern auch als lebendiger Gehalt angeschaut wird. Der Zugang zum Sein geht ja ebenso wie durch die logische durch die ästhetische, ethische, soziale, religiöse Funktion. Für jede dieser Funktionen ist das Sein etwas anderes, und doch ist in allen dasselbe gemeint, das allen Formen Gehalt gebende Unbedingt-Wirkliche. Es kommt nun darauf an, für das logische Denken, diese Zugänge zum Sein wirksam werden zu lassen, Formen zu finden, die unbeschadet ihrer logischen Richtigkeit die Erfüllung mit dem allseitig erfaßten Seinsgehalt ausdrücken. Wir nennen diese Methode „metalogisch“ in analoger Bildung zu „metaphysisch“.

Das Recht zu einer solchen Methode liegt darin, daß das Denken in seiner reinen Selbsterfassung, von der wir ausgegangen waren, sich als unterschieden erfaßt hat auch von dem Akt des Erkennens, der nur eine geistige Wirklichkeit neben anderen ist. Daraus folgt der funda-

mentale Unterschied von Denken als reinem Akt der Richtung auf das Sein und Nachdenken als einer besonderen geistigen Verwirklichung dieser Richtung, derjenigen nämlich, in der das formale Element zu reinstem Ausdruck kommt. Neben dem Nachdenken aber steht das Anschauen, das Gestalten, das Glauben usw., Akte, die mehr auf das gehaltliche Element gerichtet sind. Es ist nun das Wesen der metalogischen Methode, daß sie das irrationale Element dieser Funktionen in das Logische hineinschaut. Dadurch bekommen die Begriffe Denken und Sein einen durchaus metalogischen Klang: „Denken“ wird gleich „Form überhaupt“ und „Sein“ gleich „Gehalt überhaupt“. „Denken“ wird Ausdruck des rationalen, gestaltenden, formtragenden Elementes, „Sein“ wird Ausdruck des irrationalen, lebendigen, unendlichen Elementes, der Tiefe und der Schöpferkraft alles Wirklichen. Ohne diesen Sinn bliebe der Gebrauch der Begriffe Denken und Sein in allen unseren Ausführungen unverständlich. Es sind nicht nur logische, sondern metalogische Kategorien.

Für die Art, in der sich die metalogische Methode auswirkt, mag noch eine weitere Bestimmung herangezogen werden. Der reine Logismus sucht mit einer ruhenden rationalen Form alles Wirkliche zu erfassen. Er ist statisch und muß es sein, denn die höchste Rationalität ist die ruhende Identität des „ $A = A$ “. Die metalogische Methode dagegen ist *dynamisch*. Sie offenbart den Gehalt durch die lebendige Bewegtheit der Form, die trotz aller Bewegung nicht aus der logischen Einheit herausfällt. Solche dynamische Methode war dem Ursprung nach Hegels Dialektik, die letzte große und trotz aller Kritik und Abwendung bewußt und unbewußt weiterwirkende systemschaffende Methode. Ihr Mangel war, daß das Logische in ihr das Metalogische und Dynamische verschlang und an irgend einem Punkt der logischen und zeitlichen Entwicklung das Dynamische aufgehoben wurde. Das Denken wollte das Sein restlos unterwerfen, aber das Sein kann nicht unterworfen werden, weder im einzelnen, noch im ganzen System; es ist innerlich unendlich und von neuschaffender Kraft. Darum ist die metalogische immer auch dynamische Methode.

In solcher dynamischen Anschauung ist das System der Wissenschaften entworfen als lebendiger Widerspruch und lebendige Einheit von Denken und Sein. Wo aber immer von diesen Begriffen die Rede ist, nirgends sind sie im bloß logischen, niemals aber auch im mythologischen Sinne gemeint. Es sind keine leeren Kategorien, aber es sind erst recht keine Dinge höherer Art, sondern es sind die von allen Geistesfunktionen her erfaßten Sinnelemente der Wirklichkeit, dargestellt im wissenschaftlichen Begriff.

DIE DENK- ODER IDEALWISSENSCHAFTEN

1. Grundlegung

In den Denkwissenschaften richtet sich die wissenschaftliche Erkenntnis auf diejenigen Formen, die dem Denken wesentlich sind, abgesehen von seiner Verbindung mit dem Sein, wenn auch nicht ohne Beziehung auf die Möglichkeit dieser Verbindung. Es gibt zwei Wissenschaften, für welche diese Merkmale zutreffen, die *Logik* und die *Mathematik*. Darin spiegelt sich das Verhältnis der Idealwissenschaft zur Geistes- und zur Seinswissenschaft: die Logik, die das Denken betrachtet, losgelöst von jedem Inhalt, aber in ihren Objekten bestimmt durch die Möglichkeit, Inhalte denkend zu erfassen; die Mathematik, die das Denken betrachtet, gleichfalls losgelöst von jedem Inhalt, aber in ihren Gegenständen bestimmt durch die Möglichkeit des Daseins einer inhaltvollen Wirklichkeit. Die Logik sucht also die im Denken liegenden Bedingungen zu erkennen, unter denen Gegenstände denkend erfaßt werden können, die Mathematik die im Denken liegenden Bedingungen, unter denen die Gegenstände existieren können. Die ältere Wissenschaft von beiden ist die Mathematik. Denn das Denken richtet sich zuerst unmittelbar auf das Sein und dann erst auf sich selbst. Dem Range und der Ordnung nach aber steht die Logik an erster Stelle, weil das Logische die Voraussetzung des Mathematischen ist und nicht umgekehrt.

Jeder Gegenstand verlangt eine bestimmte Haltung des erkennenden Subjekts. Diese Haltung nennen wir *Methode* im weitesten Sinne. Es ist für die Systematik von gleicher Wichtigkeit, das Verhältnis der Methoden wie das der Gegenstände kennen zu lernen, denn der Aufbau ist ebenso sehr durch das eine wie durch das andere bestimmt. Die Erörterung über das Verhältnis von Gegenständen und Methoden gehört in die Grundlegung der Seinswissenschaften. An dieser Stelle soll über das Wesen und die verschiedenen Seiten des methodischen Problems sowie über die Methode der Denkwissenschaften gesprochen werden. Die Methode im weitesten Sinn hat vier Seiten, die einander zugeordnet sind und mit dem Wechsel der Grundhaltung sich sämtlich ändern:

1. *Das Ziel* des Erkennens: Die Art der Begriffsbildung in jeder Erkenntnisgruppe.

2. *Die Stellung* des Erkennens: Das Verhältnis des erkennenden Subjekts zum erkannten Objekt.

3. *Der Weg* des Erkennens: Die Arbeitsweise oder die Methode im engeren Sinn.

4. *Der Grad* des Erkennens: Die Art der Gewißheit, die auf einem bestimmten Wege erworben werden kann. Diese vier Seiten sind bei der Grundlegung jeder Wissenschaftsgruppe zu beachten.

Für die Begriffsbildung gilt ganz allgemein, daß das Erkennen zum Ziel hat, Sein zu erfassen. Erfassbar ist das Sein aber nur, insofern es denkgeformt ist. Das reine Sein ist das wesensgemäß Unfaßbare, der Abgrund des Erkennens. Nur geformtes Sein ist Erkenntnisgegenstand. Die wissenschaftliche Begriffsbildung muß also der Seinsformung adäquat sein, die in jeder Gegenstandsgruppe herrscht. Dieser Erwägung scheint nun die Sachlage in den Denk- und Geisteswissenschaften zu widersprechen. In beiden Fällen ist es ja nicht Sein, auf das sich die Erkenntnis richtet, sondern das Denken, einmal als reine Form, das andere Mal als Norm. Das ist das Problem der idealen und normativen Begriffsbildung. Sie richtet sich auf Seiendes, das doch kein Seiendes ist — ein Paradoxon, für das der logische Sprachgebrauch den Begriff des *Geltens* eingeführt hat. Eine nähere Bestimmung des Geltens gibt es nicht, da jede Bestimmung entweder mit Seins- oder mit Geltungsbegriffen arbeiten müßte. Das Gelten ist eine Urfunktion; sie bedeutet nichts anderes, als daß das Denken die Unbedingtheit seiner Form in jedem Seienden zu realisieren sucht, daß aber kein Seiendes sich mit der reinen Form deckt. Das Gelten offenbart, daß die Denkform allem Wirklichen gegenüber zugleich Formung und Forderung ist — wie es dem Urverhältnis von Denken und Sein entspricht. Die Begriffe der Idealwissenschaft sind also Geltungsbegriffe. Es fragt sich nun, wie diese Begriffe zu kennzeichnen sind. Ein völlig geformtes in sich geschlossenes Seiendes nennen wir eine Gestalt. Der Gestaltbegriff steht im Mittelpunkt der Seinswissenschaften, wenn er auch keineswegs allein für sie gilt. Denn unterhalb und oberhalb der Gestalt liegt unvollkommen Gestaltetes, das wir als Gesetz und als Folge bezeichnen werden. An dieser Stelle ist zu fragen, ob und in welchem Sinne jene Begriffe auch für die Idealwissenschaften gelten können.

Es ist nun zweifellos, daß man jede logische und mathematische Form eine „Gestalt“ oder ein „Gesetz“ nennen kann, während „Folge“, womit das zeitlich-historische Moment bezeichnet werden soll, wesensgemäß ausscheidet, denn die reinen Denkformen haben kein Verhältnis

zur Zeit. Die logisch-mathematischen Begriffe, kann man sagen, sind Begriffe von idealen Gestalten und ihren Strukturgesetzen. Aber ideale Gestalten sind keine echten Gestalten und Idealgesetze sind keine echten Gesetze. Beide Begriffe sind in den Denkwissenschaften nur durch Analogie gebraucht. Ein echtes Gesetz ist maßgeblich für alle von ihm bestimmten Einzelvorgänge. Für ein mathematisches Gesetz aber gibt es keine Einzelfälle, sondern nur den Einzelfall, nämlich das durch seine Definition bestimmte ideale Gebilde. Man spricht darum gewöhnlich auch von logisch-mathematischen „Sätzen“. Für eine echte Gestalt ist maßgeblich der lebendige Funktionszusammenhang und ihre Abgeschlossenheit gegen jede andere Gestalt. Die logisch-mathematischen Gestalten sind dagegen nicht von innen her geformt, sondern von außen durch Definition, und sie können ineinander übergeführt werden. Wir sprechen darum besser statt von Gestalten von „Gebilden“. Dadurch wird gerade das Fehlen des Seinshafte angedeutet. Die logisch-mathematische Begriffsbildung ist also gerichtet auf Gebilde und Sätze über das Wesen dieser Gebilde. In beiden Begriffen ist sowohl der Unterschied als auch die Beziehung des denkwissenschaftlichen zum seinswissenschaftlichen Erkenntnisziel angedeutet¹.

Dem Erkenntnisziel entspricht die Erkenntnisstellung. Da in der idealen Sphäre das Denken in sich selbst bleibt, so kann das Erkennen nichts anderes tun als auf die ihm selbst innewohnenden Gesetze lauschen, denen es im Erkenntnisprozeß gehorcht. Diese Haltung, in der das Erkennen auf die ihm immanenten Formen achtet, nennen wir *Intuition*. Die denkwissenschaftliche Stellung ist intuitiv. — Der methodische Begriff der Intuition muß unterschieden werden von dem psychologischen. Es gibt überhaupt kein Erkennen, weder ein wissenschaftliches noch ein praktisches, in dem nicht die unmittelbare Erschauung neben oder über aller Reflexion entscheidend wäre. Aber das ist noch keine methodische Intuition. Eine solche liegt erst da vor, wo das Wesen des Gegenstandes selbst eine intuitive Haltung fordert, d. h., wo das Objekt des Erkennens in der Funktion des Erkennens selbst gegeben ist.

Aber mit der Intuition ist die denkwissenschaftliche Haltung nicht ausreichend beschrieben. Handelt es sich doch um einen außerordentlichen Reichtum von Sätzen und Gebilden, deren Zusammenhang nicht die Intuition, sondern die Reflexion vermittelt. Mit der intuitiven ist verbunden die *rationale* Stellung. Die reine Intuition würde entweder bei einem Axiom stehen bleiben, oder sie würde eine Reihe zusammen-

¹ Dem seinswissenschaftlichen Artbegriff würde der denkwissenschaftliche Begriff der *Gruppe* entsprechen.

hangloser Sätze aufstellen. Ohne Ratio, ohne zusammenhängendes Begreifen, keine Wissenschaft. Aber die Ratio hält sich in der Idealwissenschaft in den Grenzen des intuitiv Erreichbaren. Empirisches, Seinshafes, dem Denken Fremdes gibt es ja in den Denkwissenschaften nicht. Die Ratio ist in jedem Augenblick von der Intuition getragen. Sie hat keine andere Begründung als die intuitive Gewißheit der Axiome und Definitionen.

Der intuitiv-rationalen Erkenntnisstellung entspricht der *demonstrativ-deduktive* Erkenntnisweg. Die Deduktion entfaltet die demonstrativ gegebenen Gebilde nach ihren immanenten Zusammenhängen. — In der deduktiven Methode ist die Vernunft ganz bei sich selbst, sie ist das Ideal alles Rationalismus. Aber sie hat eine nicht deduzierbare Voraussetzung, ein Fundament aller Deduktion, das nur der Demonstration zugänglich ist, das nicht bewiesen, sondern nur aufgewiesen werden kann.

Der Methode entspricht endlich der Erkenntnisgrad: Die intuitiv-rationale Stellung schafft *evidente* Erkenntnis. Da der unendliche Abstand von Denken und Sein hier nicht existiert, sondern das Denken auf sich selbst gerichtet ist, so gibt es keine Wahrscheinlichkeit, kein Mehr oder Weniger, sondern nur Gewißheit. In jedem logisch-mathematischen Satz kommt die Unbedingtheit der reinen Denkform zum Ausdruck, das ist ihre Würde, aber das ist auch ihre Fremdheit gegenüber dem wirklichen Sein².

2. Die Logik

Wir haben nicht die Aufgabe, die Wissenschaften auf die Einzelheiten ihrer Methodik zu untersuchen. Es kommt hier nur darauf an, diejenige Auffassung zu begründen, die mit der Stellung jeder Wissenschaft im System der Wissenschaften unmittelbar gegeben ist. Wenn wir die Logik als eine Denkwissenschaft bezeichnen, so erhebt sich die Aufgabe, ihre Eigentümlichkeit sowohl gegenüber den Seinswissenschaften, wie auch gegenüber den Geisteswissenschaften zu erkennen. Das ist um so notwendiger, als die hier vertretene Auffassung der Logik nicht unbestritten ist.

Bestritten werden kann sie aber von zwei Seiten her. Die Logik kann zur Seinswissenschaft und sie kann zur Geisteswissenschaft gemacht

² Anm.: Die zahllosen Probleme, die mit diesen methodischen Begriffen verknüpft sind, stehen hier nicht zur Erörterung. Methodisches wie Gegenständliches kommt nur insoweit in Betracht, als es zur Begründung und Erläuterung des Aufbaus nötig ist.

werden. Die erste Auffassung erklärt das logische Denken für eine erfahrungsmäßige Erscheinung, die wie jede andere durch Wahrnehmung erfaßt werden muß. Eine Geltung über den Beobachtungskreis des tatsächlichen menschlichen Denkens hinaus käme ihr ebensowenig zu wie eine absolute Evidenz und Selbstgewißheit. Am schärfsten wird dieser Standpunkt vertreten von denjenigen, die die Psychologie zur Grundlage der Logik machen und die logischen Gesetze als Auswirkungen seelischer Gesetzmäßigkeiten auffassen. Die Gewißheit der Logik wäre danach lediglich in dem naturnotwendigen Zwange begründet, den der seelische Organismus auf das Denken ausübt. Es wäre nicht die Geltung der Wahrheit, sondern *der Zwang der Natur*, der die logischen Gesetze evident macht. Es wäre durchaus möglich, daß sich diese Naturanlage im Laufe der Zeit änderte oder daß andere Wesen mit anderer Anlage und darum mit anderer Logik existierten. Das Höchste, was wir erreichen könnten, wäre eine Logik des Menschengeschlechtes, aber keine Logik überhaupt, eine geltende, aber keine gültige Logik.

Gegen diese Gedankengänge ist folgendes zu sagen: Die Erkenntnis der psychischen Vorgänge, die zu einem Urteil, einem Grundsatz, einem Schluß führen, sagt nicht das Geringste aus über Wahrheit oder Unwahrheit der Urteile usw. Wenn ich weiß, wie es in der Seele zu dem Satze: $A=A$ gekommen ist, so weiß ich noch gar nichts über seine Bedeutung und Geltung. Auf diese aber kommt es in der Logik allein an, nicht auf die Entstehung des Satzes in irgend einem Wesen. Der *Sinn* des Satzes, nicht seine Existenz soll begriffen werden. Damit aber fällt auch jede Beschränkung auf eine Zeitepoche, eine Wesensklasse, wie das „Menschengeschlecht“ weg.

Denn jede Begrenzung dieser Art ist ja selbst nur möglich mit Hilfe der logischen Gesetze, die über Begrenzendem und Begrenztem stehen. Wenn von einer anderen Periode oder anderen Geistern mit anderer Logik gesprochen wird, so ist jedenfalls vorausgesetzt, daß der Satz der Identität und des ausgeschlossenen Dritten für diese wie für jene Periode, für die Menschen wie für jede andere Geisterwelt gültig sind. Denn ohne diese Gültigkeit wäre die ganze Unterscheidung sinnlos, alles flösse chaotisch ineinander, und keine Gestalt könnte von der anderen getrennt werden. Jede Einschränkung der allgemeinen Gültigkeit des Logischen führt ins Chaos und reißt auch die Insel, auf der die Logik gelten soll, ins Chaos mit. Auf diesem Grunde ruht auch die unbedingte Selbstgewißheit, die absolute Evidenz des Logischen. Bei jeder bloß gegebenen, zufälligen Naturanlage kann man sich eine Änderung vorstellen, ohne ins Sinnlose zu verfallen. Anders bei der Logik. Ihre Aufhebung würde die Aufhebung des Denkens selbst bedeuten. Es

ist nicht so, daß das Denken gegeben wäre und nun gerade die „Funktionsweisen“ mitbekommen hätte, die die Logik uns lehrt, wie etwa das Sehen gerade durch die Funktion des Auges vermittelt ist, aber auch anders vermittelt sein könnte, sondern es ist so, daß Denken und Denkgesetze eins sind und darum die Aufhebung der Denkgesetze Aufhebung des Denkens selbst bedeutet. Das ist der Grund der Evidenz des Logischen, und das ist der Grund, warum die Logik als schlechthin gültige Formwissenschaft jeder anderen Wissenschaft voransteht.

Ebenso unrichtig wie die Einordnung in die Seinswissenschaften ist die Verbindung der Logik mit den Geisteswissenschaften. Die Art, in der das zu geschehen pflegt, ist ihre Auflösung in Erkenntnistheorie. Besonders die idealistischen Nachfolger Kants haben diese Neigung. Sie protestieren gegen die *formale* Logik und kommen damit dem Standpunkt nahe, den der Schöpfer der Logik, Aristoteles, einnahm. Denn auch für ihn war die Logik Ausdruck einer bestimmten metaphysisch-erkenntnistheoretischen Grundanschauung. Es ist nun zweifellos möglich und notwendig, die logischen Gesetze metaphysisch zu deuten. Aber es ist nicht berechtigt, sie darauf zu gründen und darin aufzulösen, denn die Formulierung irgend eines Prinzips und die Deutung eines logischen Satzes von ihm aus setzt schon immer die Gültigkeit der logischen Gesetze voraus. Das ist das bleibende Recht der formalen Logik, die eben nichts voraussetzen darf, auch nicht den Unterschied von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt, auch nicht die Existenz einer zu erklärenden Welt. Eben darum kommt alles auf den formalen Charakter der Logik an, durch den sie zur reinen Denkwissenschaft wird, geschieden ebenso von der unvollendbaren Seinserfassung wie von der konkret-individuellen Geisteswissenschaft.

Abzulehnen ist auch der Versuch, die Logik als *Methodenlehre* zu betrachten. Er hängt eng mit der eben besprochenen Auffassung zusammen und ist ebenso zu beurteilen wie diese: Wohl ist es möglich, nach der Bedeutung z. B. der Lehre vom Schluß für die Erkenntnis zu fragen und etwa über den Wert oder Unwert des Syllogismus für die Wissenschaft zu debattieren; aber das sind dann nicht mehr logische, sondern erkenntnistheoretische Probleme, von denen die Gültigkeit der Schlußregeln unabhängig bleibt. Gültigkeit und Brauchbarkeit sind zwei ganz verschiedene Begriffe, deren Scheidung den formalen Charakter der Logik bekräftigt.

Endlich wird versucht, die Logik zu einer *Kunstlehre* des Denkens zu machen. Aber gerade auf dieser Art beruht die Abneigung, die die formale Logik so häufig erweckt. Und es ist schlechterdings nicht einzu- sehen, welchen wissenschaftlichen Ertrag eine derartige Auffassung

haben sollte. Die Ableitung der logischen Gesetze kann nirgends herkommen als aus ihrer inneren Evidenz. Den so gefundenen Gesetzen aber ein „Du sollst“ und „Du sollst nicht“ anzuhängen, mag von praktischem, freilich sehr begrenztem Nutzen sein, — eine wissenschaftliche Leistung ist es keineswegs. Es hat dem Ansehen und der Würde der reinen Logik nichts mehr geschadet als dieser Schulformalismus, der mit Befehlen auftrat und Opposition erregte, statt die innere Erhabenheit des ewigen, die Welt durchwaltenden Denk-Gesetzes zu zeigen.

3. Die Mathematik

Während die logischen Sätze ihren Gegenstand aus der Beziehung zum Erkenntnisprozeß entnehmen, ist der Inhalt des mathematischen Denkens bestimmt durch seine Beziehung zur raum-zeitlichen Existenz. Wie aber die logischen Sätze in ihrer Gültigkeit von dem wirklichen Denkprozeß völlig unabhängig sind, so die mathematischen Sätze von dem wirklichen Sein der Dinge. Es ist darum die Mathematik genau so reine Formwissenschaft wie die Logik; und zwar ist sie diejenige Wissenschaft, an der in alter und in neuer Zeit dem Geist die Gültigkeit der Form, die innere Selbstgewißheit des Denkens, zuerst aufgegangen ist. Sie hat mehr gewirkt und den menschlichen Geist tiefer bewegt als die Logik. Der Schauer vor dem Mysterium der Zahl weht von dem ältesten Zahlenzauber bis in die wunderbare Symbolik der irrationalen und imaginären Zahlen.

Einwände gegen unsere systematische Einordnung der Mathematik können wieder von zwei Seiten erhoben werden, von seinswissenschaftlicher und von geisteswissenschaftlicher Seite. Der erste Einwand stützt sich vor allem auf die *Geometrie*, der zweite auf die *Arithmetik*. Nichts scheint deutlicher zu sein, als daß die Geometrie die wirklichen Verhältnisse der räumlichen Dinge messen und in Zahlen abbilden will. Ihre ganze Arbeit scheint zur Sinnlosigkeit verdammt, wenn sie dieses Ziel nicht erreicht. — Nun aber ist offenbar, daß die geometrischen Gebilde sich mit den wirklichen Dingen keineswegs decken, daß es in der Natur keine wirklichen Punkte, geraden Linien, rechtwinkligen Dreiecke usw. gibt. Man kann es auch nicht als ein Ideal hinstellen, daß die Geometrie einmal im Stande sein soll, die Wirklichkeit vollkommen zu erfassen. Jede von der Geometrie bestimmte Linie ist in jedem unendlich kleinen Teile von dem Gesetz der ganzen Linie bestimmt, während in der Natur kein einziger Teil genau durch das Gesetz bestimmt ist. Der Unterschied zwischen geometrischem Begriff und Naturwirklichkeit ist ein absoluter, qualitativer und kann durch keine

Annäherung überwunden werden. — Darum beruht die geometrische Evidenz niemals auf *Messung*. Die Linien, die zur Verdeutlichung gezogen werden, sind Sinnesstützen, nicht Beweisgrund. Es ist deswegen auch sinnlos, mit der Möglichkeit zu spielen, daß Messungen eines Tages die Unrichtigkeit geometrischer Sätze ergeben könnten. Die geometrischen Gegenstände, die einen derartigen Befund hätten, würden eben etwas anderes sein als die nach der sonstigen Geometrie definierten Gebilde, und sie müßten auf Grund anderer Definitionen berechnet werden. Die Evidenz aber wäre hier wie dort die gleiche.

Die erfahrungswissenschaftliche Auffassung der Geometrie kann sich auch darauf nicht berufen, daß der *Raum* ein Naturgegenstand sei, den man erfahrungsmäßig erforschen wolle. Es wäre nämlich zu fragen: welcher Raum? Sicher nicht der Wahrnehmungsraum, der durch Seh-, Tast- und Bewegungsempfindungen entsteht und mit jedem Schatten, jeder Farbe, jeder Bewegung und für jedes Auge verschieden ist. Sondern eben der homogene geometrische Raum; das heißt also, die Geometrie schafft den Raum, den sie berechnen will; der Raum selbst ist ihr erstes Axiom. Dieser Tatbestand konnte verborgen bleiben, solange in der Geometrie der euklidische Raum selbstverständliche Voraussetzung war. Seitdem es aber eine nicht-euklidische Geometrie gibt, darf kein Zweifel mehr darüber obwalten, daß die Geometrie reine Formwissenschaft ist und daß ihre Evidenz allein darauf beruht, daß in ihren Gebilden das Denken in sich selbst bleibt. Daher die Möglichkeit, alle Axiome der naiven, scheinbar an der Wirklichkeit gebildeten Geometrie aufzuheben und dennoch nicht nur in sich evident zu bleiben, sondern auch die natürliche Geometrie als einen Spezialfall des Geometrischen überhaupt tiefer zu begründen und zu rechtfertigen.

Der gleiche Einwand erhebt sich von Seiten der Realwissenschaft gegen die Arithmetik. Man kann auch sie empirisch auffassen; man kann die *Zahl* als Resultat des Zählens realer Gegenstände deuten und demgemäß mit der Möglichkeit spielen, daß man eines Tages beim Nachzählen zu anderen Resultaten komme als den bisherigen. Sinnvoll könnte eine solche Behauptung allerdings nur für die natürlichen Zahlen sein; alle anderen, die gebrochenen und negativen, die irrationalen und imaginären, kämen dafür nicht in Betracht. Aber auch die natürlichen Zahlen nicht: Denn es gibt in der Natur ebensowenig homogene Dinge wie homogene Linien. Die Zahlenreihe setzt aber absolute Homogenität voraus; sie schafft also selbst die Voraussetzung, die sie braucht. Das wirkliche Zählen ist ein Demonstrationsmittel, aber kein Gewißheitsgrund. Somit scheidet die Arithmetik ebenso wie die Geometrie aus der Seinswissenschaft aus.

Dennoch ist weder sie noch die Geometrie eine *schöpferisch-ästhetische* Funktion wie etwa von geisteswissenschaftlicher Seite behauptet werden könnte. Es ist die reine Form des Denkens selbst, die sich in jeder ihrer Formen darstellt, und weil es so ist, darum kann jede dieser Formeln brauchbar werden für Wirklichkeitserkenntnis. Mag in der geschlossenen Welt der idealen Zahlen- und Raumgebilde noch so wenig unmittelbare Wirklichkeitsbeziehung zu finden sein. Da in jedem von ihnen die mögliche Beziehung auf räumliches Nebeneinander enthalten ist, so ist jedes im Stande, gegebenenfalls wirksam zu werden zur sieghaften Erfassung des Seins durch das Denken. Daß auch die losgelöstesten mathematischen Gebilde Wirklichkeitsbeherrschung vermitteln können, das macht ihren Unterschied gegen jedes ästhetisch-geisteswissenschaftliche System aus. Es bleibt also dabei, daß Geometrie wie Arithmetik Idealwissenschaften sind und gemeinsam mit der Logik diesen Rang behaupten.

4. Denkwissenschaft und Phänomenologie

Es kann nun gefragt werden, ob mit Logik und Mathematik die reinen Denkwissenschaften erschöpft sind. Es könnte darauf hingewiesen werden, daß es neben dem äußeren Sein, auf das die Mathematik bezogen bleibt, auch ein innerlich angeschauts Sein gibt, für das in gleicher Weise Formgesetze gefunden werden müßten. Und es ließe sich dann weiter die Frage nach einer Formwissenschaft überhaupt stellen, die die allgemeinen Formen möglicher Gegenstände betrachtet, ganz abgesehen von ihrer Existenz. Derartige Auffassungen sind häufig gewesen in der Geschichte der Philosophie und haben in der Gegenwart starke Unterstützung gefunden. Die *phänomenologische* Richtung der Philosophie fordert als Grundlage aller übrigen Wissenschaft eine universale intuitive Erfassung der Gegenstandsformen und der darauf gerichteten Intentionen. Sie meint, daß diese Dinge zur Einsichtigkeit gebracht werden könnten, genau wie die logischen und mathematischen Sätze, und daß erst dann, wenn diese Wesensschau durchgeführt wäre, theoretische Wissenschaft die Frage nach der Existenz der Dinge stellen dürfe.

Es besteht kein Zweifel, daß diese Forderungen von größter methodischer Tragweite sind, aber es fragt sich, ob sie zu neuen Wissenschaften, insbesondere Idealwissenschaften, führen müssen. In Wirklichkeit ist es bisher nicht gelungen, eine der Mathematik gleichwertige Idealwissenschaft auch nur in den Anfängen zu begründen. Der Grund ist folgender: Die psychischen Wirklichkeiten sind sämtlich *qualitativ*;

Empfindungen, Gefühle, Wollungen unterscheiden sich auch dann qualitativ von einander, wenn sie quantitativ miteinander verglichen werden. Relationen zwischen Qualitäten aber kommen über Ähnlichkeits- und Gleichheitssätze nicht hinaus, und diese sind entweder nichtsagend oder subjektiv-erfahrungsmäßig bedingt. In der Kategorie der Qualität faßt das Denken dasjenige von der Wirklichkeit, was der rationalen Darstellung widerstrebt, das Seinshafte. Die Qualität gehört zum Sein wie die Quantität zum Denken. Darum ist eine „Mathematik der Qualitäten“ als reine Denkwissenschaft unmöglich.

Man kann die Forderung einer neuen Denkwissenschaft noch anders begründen. Man kann die Aufstellung einer „Mathematik“ der *Zeit* als Form aller inneren Vorgänge, neben der Mathematik des Raumes als Form aller äußeren Vorgänge fordern. Aber Zeitrelationen können nur durch Raumrelationen hergestellt und gemessen werden. Die Zeit ist längst in die Raumrelationen als Element, ja als Dimension eingegangen. Eine „Mathematik“ des Nacheinander ist nur möglich als Element einer Mathematik des Nebeneinander, weil der kontinuierliche Fluß der Zeit rational ebenso unauflöslich ist wie die Qualitäten, die in ihm erlebt werden. Die Zeit gehört zum „Sein“ wie der Raum zum „Denken“, und nur wenn das Seinshafte in ihr ausgelöscht wird, ist sie dem Denken zugänglich.

Aber wir müssen der Forderung der Phänomenologie, durch Wesensschau eine umfassende Denkwissenschaft zu begründen, näher treten. Zweifellos richtig ist, daß die Frage nach der Existenz und Erklärung eines Phänomens abhängig ist von der Erfassung seines unmittelbar erscheinenden *Wesens*. So ist es bei natürlichen und so erst recht bei geistigen Gegenständen. Daß die moderne Wissenschaft solches weithin versäumt hat, ist eine Folge ihrer rationalen, gesetzeswissenschaftlichen Fundamentierung und des unbewußt in ihr herrschenden technischen Geistes. Ein Ding, das Teil einer Maschine geworden ist, hat damit sein Wesen aufgegeben und ist nur noch als Material eines außer ihm liegenden Zweckes da. Einer so gerichteten Wissenschaft liegt es naturgemäß nahe, Wirklichkeiten, die sich dieser Mechanisierung nicht einfügen, wegzudeuten (z. B. das Lebendige, das Geistige usw.). Die Forderung der Phänomenologie ist somit das Symbol einer Abwendung von dem technischen Geist der Wissenschaft und einer ehrfurchtsvollen Hinwendung zu der lebendigen Wirklichkeit selbst. Und unsere Hervorhebung der Gestaltwissenschaften als Zentrum der seinswissenschaftlichen Gruppe liegt in der gleichen Richtung. Aber es ist unmöglich, auf diese Weise eine neue Idealwissenschaft zu begründen. Denn auch die phänomenologische Methode bleibt in jeder Wesens-

schau dem Sein verhaftet. Wo nicht logisch-mathematische Gebilde erfaßt werden sollen, sind es sinnliche, seelische oder geistige Gestalten, die in ihrer Eigenart beschrieben werden. Das aber ist nicht möglich ohne seinswissenschaftliche Erfahrung. Es ist wichtig zu beobachten, wie den geistigen Wesenheiten gegenüber die in der Sprache niedergelegte historische Existenz der geistigen Gegenstände für die Phänomenologen eine entscheidende Rolle spielt, genau wie bei den sinnlichen und psychischen Gegenständen die äußeren und inneren Wahrnehmungen. Die idealen Wesenheiten der Phänomenologie sind also abgesehen von den logisch-mathematischen Gebilden empirische Gestalten, die ohne Rücksicht auf Existenz- und Kausalzusammenhänge zur Anschauung gebracht werden. Sie bleiben darum behaftet mit den Relativitäten der empirischen Wahrnehmung und erreichen nicht die Unbedingtheit der reinen Form. Wir haben es in der Phänomenologie nicht mit einer neuen Wissenschaft, sondern mit einer neuen Geisteshaltung zu tun. Das Gebiet der reinen Denkwissenschaft aber bleibt mit Logik und Mathematik abgeschlossen.

Die Phänomenologie gehört einer Geisteslage an, welcher die *innere Unendlichkeit* des Seins gegen das Denken unbekannt ist. Das Sein ist für sie lediglich Materie der Bestimmung durch das Denken; es gibt keinen anderen Widerstand des Seins gegen das Denken, als den, daß es an einer vollkommenen Realisierung des Denkens hindert. Einen Widerstand aber, der zu neuen Formen treibt, der das Individuelle und Schöpferische hervorbringt, gibt es nicht. Alle Positivität soll in der Form liegen. Eine solche Anschauung hegte das Griechentum und das Mittelalter bis zum Skotismus und Nominalismus. Erst von diesen Richtungen wurde sie durchbrochen und das irrational-dynamische Element des Seins erkannt. — Wenn die Form alles ist, so wird natürlich der Unterschied von Ideal- und Realwissenschaften bedeutungslos. Das Denken bleibt immer in sich und seinen Formen; die Außenwelt kann höchstens die Anregung, nie das Material zur Erkenntnis geben; die Erkenntnis selbst aber wird erreicht durch Abkehr von der äußeren Wirklichkeit, durch Intuition und Wesensschau. Der Geist nimmt teil an dem System der festen Formen, die als das Wesen hinter aller wechselnden und individuellen Wirklichkeit stehen und die man in einem evidenten und geschlossenen Zusammenhang darstellen kann. Wo dagegen gerade in dem Individuellen und schöpferisch Werdenden das Wesen erkannt wird, da zerbricht das System der geschlossenen Formen, und es wird der lebendige Widerspruch von Denken und Sein zum Prinzip der Seinswissenschaften. An Stelle des statischen tritt das dynamische Weltbild in Gegenständen und Methoden.

DIE SEINS- ODER REALWISSENSCHAFTEN

I. GRUNDLEGUNG

1. Gesetz, Gestalt, Folge

Im Gebiet der Denkwissenschaften wird der *Widerstreit von Denken und Sein* nicht aktuell, das Denken bleibt bei sich selbst. Wohl werden die Formen festgestellt, unter denen alles Sein gedacht werden muß; aber es wird mit den Formen nicht wirkliches Sein gedacht. Die logischen Axiome drücken diese Sachlage aus: der Satz der Identität schließt alles Sein in der reinen Einheit des Denkens zusammen, während der Satz des Widerspruchs auf das Problem des „Anderen“, des Fremden, des nicht zur Einheit gebrachten Seins hinweist. Aber auch dieser Hinweis bleibt im Denken; die Einheit bleibt gewahrt; das „Andere“ wird nicht reales Problem.

Ganz anders in den Seinswissenschaften: Hier ist das „Andere“ das Problem. Der Widerstreit von Denken und Sein erfüllt jede seinswissenschaftliche Erkenntnis. Die Spannung von Denken und Sein trägt das ganze System. Das „Andere“ aber, das der Einheit des Denkens widerstrebt, ist die Mannigfaltigkeit des *Individuellen*. Das Denken will die Einheit, es schafft das Allgemeine, Übergreifende, den Zusammenhang. Das Sein aber stellt sich ihm entgegen als das Besondere, Unfaßbare, Einzelne, das ins Unendliche vom Denken nicht aufzulösen ist.

Wie aber kann das Individuelle dem Allgemeinen Widerstand leisten? Das Sein ist ja das an sich Bestimmungslose; wo Bestimmungen sind, da ist Denken; das Sein wäre also dem Denken und seinen Bestimmungen völlig preisgegeben, hätte keinerlei Widerstandsmöglichkeit. Damit es zum Widerstand käme, damit überhaupt ein Einzelnes sich vom Anderen unterschiede, müßte das Sein sich mit Denkbestimmungen gefüllt haben; und die Selbständigkeit, die Widerstandsfähigkeit gegen das Allgemeine würde um so größer sein, je mehr sich das Einzelne mit Denkbestimmungen gefüllt hätte; aber — das ist das Ent-

scheidende, — sich als Einzelnes gefüllt hätte, das heißt, allen Denkbestimmungen seine individuelle Färbung, seinen eigentümlichen, jeder Bestimmung widerstrebenden Seinscharakter gegeben hätte. So ist es in der Tat, und so kommt es, daß nicht das ungeformte, sondern das höchst geformte Sein dem Denken den größten Widerstand entgegenstellt, das *geistig-Individuelle*.

Es ist nun möglich, aus diesem Verhältnis von Denken und Sein eine Reihe von typischen Grundstellungen beider abzuleiten, die für die sachliche und methodische Entfaltung des Systems der Seinswissenschaften entscheidend sind. Das erste Grundverhältnis ist dadurch gekennzeichnet, daß das Denken in seinen allgemeinen Formen das Sein restlos zu bestimmen, also die Mannigfaltigkeit und Einzelheit auszulöschen, sucht. Für dieses Verhältnis von Denken und Sein wenden wir den Begriff des *Gesetzes* an. Schon in den Denkwissenschaften haben wir auf diesen Begriff hingewiesen. Die denkwissenschaftlichen „Sätze“ sind das Analogon zu den seinswissenschaftlichen „Gesetzen“. Beide gleichen sich darin, daß sie auf nichts Einzelnes Rücksicht nehmen; sie unterscheiden sich aber dadurch, daß die Denkwissenschaften sich auch nicht auf Einzelnes beziehen, sondern reine Formen geben, die in unendlichem Abstand zu jeder Einzelwirklichkeit stehen, während die Seinswissenschaften die Einzelwirklichkeit zu erfassen suchen. Die Sätze der Logik und Mathematik vergewaltigen die Dinge nicht, denn sie lassen sich nicht mit ihnen ein. Die physikalischen Gesetze löschen das Individuelle, Seinshafte der Dinge aus, um herrschen zu können. Das Gesetz ist also dasjenige Erkenntnisziel, in dem das Einzelne aufgehoben wird im Allgemeinen.

Ihm entgegen steht diejenige Begriffsbildung, durch welche das Einzelne zwar eingefügt wird in einen Zusammenhang, aber nicht, um darin aufgehoben, sondern um darin zur Darstellung gebracht zu werden. Einen solchen Zusammenhang wollen wir einen *Folge-Zusammenhang* nennen. In den Begriff der *Folge* legen wir das zeitliche Moment¹. Auch der Begriff des Gesetzes hat Beziehung zur Zeit, insofern der Vollzug der Gesetze zeitlich ist und demgemäß in ihren For-

¹ Es mag nicht ohne Bedenken sein, den Begriff der Folge, der seines zeitlichen Charakters entkleidet und ganz für das logische Folge-Verhältnis in Anspruch genommen war, wieder mit seinem ursprünglichen Sinn zu erfüllen. Aber ein anderes Wort, das den historischen Zusammenhang in gleicher Prägnanz wie „Gesetz“ den physikalischen und „Gestalt“ den organischen zum Ausdruck brächte, stand nicht zur Verfügung. Wie die Sache selbst, so muß auch der sprachliche Ausdruck für sie der Herrschaft des rational-gesetzlichen Denkens abgerungen werden.

mulierungen die Zeit nicht außer Acht bleiben darf; aber die Zeit ist in den Gesetzen gleichsam nur eine Dimension des Raumes. Sie hat keinerlei neuschöpferische Kraft. Nun aber ist es das Wesen der *Zeit* Kategorie des Neuen, der Entwicklung, der Geschichte zu sein und darum Form des Individuellen, des Seinshaften. Raum und Zeit verhalten sich wie Denken und Sein. Wo die Zeit entscheidend ist, wo sie also nicht bloß Raumdimension, sondern Form des Schöpferischen ist, da entringt sich das Sein der Herrschaft des Denkens. An Stelle des Gesetzes-Zusammenhanges tritt der Folge-Zusammenhang, an Stelle des Raumes die Zeit.

Die Debatte über Methodik und Systematik der Wissenschaften hat sich wesentlich um den Gegensatz dieser Arten von Begriffsbildung gedreht. Daß sie ihn herausgearbeitet hat, ist das Verdienst besonders der Rickertschen Schule, daß sie dabei stehen geblieben ist, bedeutet die Grenze und bewirkt die wachsende Unfruchtbarkeit der Diskussion. Es ist zunächst einmal zu fragen, ob mit dieser Polarität die wirklichen Wissenschaften erschöpft sind. Das ist aber keineswegs der Fall und zwingt alle Teile zu dauernden Einschränkungen und Konzessionen. Es gibt kaum eine wirkliche Wissenschaft, die mit einem der beiden Gesichtspunkte restlos begriffen wäre. Es gibt aber viele, die eine andersartige Betrachtung verlangen. Eine solche folgt aus dem Grundverhältnis von Denken und Sein.

Wir hatten für die Gesetzesphäre völlige Unerfülltheit des Seins durch Denkbestimmungen angenommen, für die Folge-Wissenschaften völlige individuelle Erfülltheit. Beide Annahmen sind aber Abstraktionen. Sowohl der Gesetzesbegriff als auch der Folgebegriff haben eine Voraussetzung, den Gestaltbegriff. Er enthält beide in sich; denn jede *Gestalt* ist ein Einzelnes und ein Allgemeines, jede Gestalt grenzt sich ab durch ihren individuellen Charakter gegen jede andere und ist zugleich durch ihre Gesetzgesetze maßgeblich für alle gleichartigen Gestalten. Auf dieser Doppelseitigkeit beruht das Eigentümliche der Gestalt gegenüber den Gesetzen und Folgen, die eine der beiden Seiten losgelöst von der Gestalt durchführen. Die Gesetzes- und Folge-Wissenschaften erkennen allgemeine oder besondere Vorgänge, die nicht zu einer geschlossenen Gestalt gehören. Ihr Gegenstand sind unvollkommene oder offene Gestalten (ein chemischer Prozeß, eine historische Reihe). Die Zusammenhänge, die sie schaffen, sind gleichsam linear: Sie kommen aus dem Unendlichen und gehen ins Unendliche. Der Gestaltzusammenhang dagegen ist gleichsam kreisförmig: Er stellt ein geschlossenes System dar. Jeder Gestaltbegriff ist zugleich ein Gesetz und ein Glied in einer Folgereihe. Je umfassender ein Gestalt-

begriff ist, desto näher kommt er einem allgemeinen Gesetzesbegriff. Der kosmische Gestaltbegriff wäre zugleich das kosmische Gesetz. Je konkreter er ist, desto näher steht er einem individuellen Folgebegriff; die absolut konkrete Gestalt wäre ein einmaliges Einzelnes in einem unendlich kleinen Zeitmoment. Beides aber, das Allgemeinste, wie das Besonderste, sind keine Wirklichkeiten, sondern Ideen.

Das Problem der Gestalterkenntnis ist weitaus das Wichtigste in der gegenwärtigen Systematik. Es ist dazu berufen, den Gegensatz von individualisierender und generalisierender Begriffsbildung zu überwinden. Es kann aber nur gelöst werden durch Betrachtung der Gegenstände selbst.

2. Gegenstände und Methoden

Die Gesetzes-, Gestalt- und Folgezusammenhänge sind drei Arten der Begriffsbildung; es kann nun die Frage entstehen, ob diese Erkenntnisziele in gleicher Weise für die gesamte Wirklichkeit gelten oder ob in der Wirklichkeit selbst Unterschiede sind, die dem Unterschied der Erkenntnisziele entsprechen. Auf diese Frage gibt es nach unseren Voraussetzungen nur eine Antwort: Die Erkenntnisziele entsprechen den *Seinsformen*. Es hieße, den Begriff des Denkens seines metalogischen Sinnes berauben, wollte man ihn mit dem erkennenden Nachdenken gleichsetzen. Es wäre das ein Rückfall in die logistische Auffassung. Das „Denken“ in metalogischem Sinne ist die Seinsform schlechthin, und alle Begriffsbildung muß der Seinsform entsprechen, wenn sie Wahrheit haben will. Wir lehnen also den subjektiven Idealismus in der Bestimmung des Erkenntniszieles ab und behaupten, daß den verschiedenen Erkenntnisbegriffen verschiedene Seinsgruppen entsprechen. Bei Betrachtung der kritischen Methode in der Philosophie wird auf das erkenntnistheoretische Problem näher eingegangen werden. Aber schon hier muß gesagt werden: „Nichts wird nachgedacht, was nicht vorgedacht ist“, das heißt: Nichts wird erkannt, was nicht denkgeformt ist, und nichts kann anders erkannt werden als der Art gemäß, wie es geformt ist.

Es sind drei große Wirklichkeitsgruppen, die wir unterscheiden: Die *physikalische*, die *organisch-technische*, die *historische* Wirklichkeit. Innerhalb der physikalischen Gruppe finden sich die mechanischen, dynamischen und chemischen Wissenschaften; die zweite Gruppe zerfällt in zwei Teile, die organischen und technischen Wissenschaften; die organische Gruppe enthält Biologie, Psychologie und Soziologie. In den historischen Wissenschaften unterscheiden wir die politische, biographi-

sche und kulturgeschichtliche Darstellung, weniger dem Material, als der Arbeitsrichtung nach. Wie nun die Gesetzeswissenschaften an die Sätze der Logik und Mathematik anknüpfen, so leiten die historischen Wissenschaften über zu den Schöpfungen der Geisteswissenschaft. Zwischen „Sätzen“ und „Schöpfungen“ liegt das Gebiet der seinsverhafteten Wirklichkeit.

Die *physikalische* Gruppe entspricht also der Gesetzesmethode der Wissenschaft; in ihr haben die Raumzusammenhänge ihre Heimat. Jedes Gesetz ist der Ausdruck für eine Beziehung unter Gegenständen, die durch nichts bestimmt sind als eben durch diese Beziehungen und demgemäß beliebig vertauscht werden können. Jede Masse verhält sich gleich zu jedem mechanischen Gesetz, jede elektrische Kraft kann für die quantitativ gleiche eingesetzt werden, jeder Teil eines Elements folgt den gleichen Gesetzen der Abstoßung und Verbindung.

Daß hier jede Besonderheit ausgelöscht ist, darin zeigt sich die Nähe der Mathematik oder, gegenständlich gesprochen, darin zeigt sich die Bestimmungslosigkeit des physikalischen Seins.

Ganz anders die *organisch-technische* Gruppe. Sie enthält vollkommen geformtes Sein, sei es in den objektiv-organischen, sei es in den technischen Wissenschaften. Im ersten Fall ist die Gestalt den Dingen immanent, im zweiten Fall ist sie subjektiv gesetzt, in beiden Fällen aber ist es ein geschlossener Zusammenhang, der erkannt werden soll. Die einzelnen Teile dieses Zusammenhanges sind Glieder, die abgesehen von dem Ganzen, in dem sie stehen, keine Realität haben. Ihre Qualität ist ihre Gliedhaftigkeit. Die Gestalt ist darum unteilbar, nicht nur die organische, sondern auch die technische Gestalt. Es ist zwar möglich, eine Maschine auseinanderzunehmen und wieder zusammenzusetzen, aber es ist nicht möglich, sie abgesehen von ihren Gliedzusammenhängen zu durchschneiden: Das wäre ihre Zerstörung. Auch bei auseinandergenommenen Maschinen bleibt die Gliedhaftigkeit jedem Teil ideell eingeprägt, wenn auch eine räumliche Trennung vorliegt. Eine Gestalt ist also ein allseitig qualitativ bestimmtes Sein, dessen Teile nicht Quantitäten sondern Qualitäten, nämlich Glieder sind. — Darum kann eine Gestalt nicht aus Teilen geschaffen werden, und auch dieser Satz gilt nicht nur für die organischen, sondern auch für die technischen Gestalten. Bei der Konstruktion eines Werkzeuges z. B. sind nicht die Teile, sondern ist die Zweckidee das erste. Die Zweckidee zwingt zur Gestaltung jedes Teiles, und zwar zur Gestaltung als Glied. Der Unterschied gegen den Organismus ist lediglich der, daß im Organismus die gestaltende Idee dem Stoff ursprünglich innewohnt, während sie in der Technik ihm aufgeprägt wird; aber auch dieser Unterschied fällt

fort in der organischen Technik, wo der Zweck zugleich immanent und transzendent ist, wo die subjektive Zielsetzung nichts anderes verwirklichen will als die inneren Tendenzen und Möglichkeiten des Organismus selbst.

Die *geschichtliche* Wirklichkeit und die ihr gemäße Methode der Folgezusammenhänge ist da gegeben, wo eine Gestaltindividualität ein Element in sich trägt, das in keinerlei Gesetzeszusammenhang auflösbar und doch vollkommen denkbestimmt ist. Eine solche Wirklichkeit ist die geistig-schöpferische. Die schöpferische Individualität ist Gegenstand einer Betrachtung, in der auch Strukturgesetze und Gattungsbegriffe unzureichend sind. Alles Schöpferische aber ist in der Zeit gesetzt; es durchbricht die Gleichzeitigkeit des Räumlichen und schafft die Zeitfolge, die etwas anderes ist als der physikalische Zeitverlauf. Der seinswissenschaftlichen Betrachtung des geistig-Individuellen entspricht also allein die Methode der Folge-Zusammenhänge, die Historie.

3. Autogene und heterogene Methoden

Der letzte Abschnitt hat die innere Beziehung der drei Grundmethoden zu den drei großen Seinsgruppen aufgedeckt. Aber das Problem der Methode ist damit noch nicht erschöpft. Wir haben gleichsam ihre Heimatgebiete kennengelernt; aber die Methoden bleiben nicht in diesen Grenzen, sie gehen darüber hinaus und suchen die Nachbargebiete zu erobern. Jede Methode treibt zu ihrer Absolutsetzung. Es gibt einen *Imperialismus der Methoden*. Diese Erscheinung ist für die Systematik von höchstem Interesse, wie sie für die Geschichte der Wissenschaften von größtem Einfluß ist. Auf allen Wissensgebieten hat der Kampf der Methoden um ihre Vorherrschaft getobt und eine Fülle fruchtbarer Probleme, aber oft auch verheerender Wirkungen für ganze Erkenntnisgebiete hinterlassen. Offenbar ist der Kampf der Methoden eine Folge des Urgegensatzes von Denken und Sein: Die Einheit des Denkens will alles Sein in sich aufnehmen. Es fragt sich nun, ob diese Tendenz gerechtfertigt werden kann, ob in den Gegenständen selbst ein Anlaß für den Imperialismus der Methoden gegeben ist. Das ist in der Tat der Fall. Die drei Gruppen des Seins stehen nämlich nicht gleichartig nebeneinander. Die erste und die dritte Gruppe haben keine völlig selbständige Existenz, sie beruhen auf der Isolierung von Elementen der zweiten Gruppe. Es ist nicht so, wie es nach unserer Darstellung erscheinen könnte, als ob die zweite Gruppe eine Synthese der beiden anderen wäre, vielmehr sind die beiden anderen abhängig von Ele-

menten der zweiten. Existenz hat nur die Gestalt, das denkgeformte Sein. Die Existenz von bloßem Sein oder bloßem Denken zu behaupten, ist Mythologie. Nur an Gestalten können sich Gesetze und Folgen vollziehen.

Dieses Verhältnis der drei Seinsgruppen hat die Wirkung, daß in allen drei Seinsgebieten Gestalten vorhanden sind. In der physikalischen Gruppe freilich noch nicht geschlossene, in der historischen Gruppe nicht mehr geschlossene Gestalten. Wo aber Gestalten sind, da sind auch Gesetze und Folgen, so daß in jedem der drei Gebiete Elemente der beiden anderen zu finden sind. Diese Tatsache ist es, die dem universalen Streben jeder Methode die Rechtfertigung gibt.

Aber die Grenzen der Methoden bleiben unüberschreitbar. Es ist nicht möglich, das physikalische oder geschichtliche Geschehen als Ausdruck einer Gesamt-Gestalt der Wirklichkeit konkret zu verstehen. Die Wirklichkeit als Gesamt-Gestalt bleibt Idee. Ebenso ist es unmöglich, die strukturellen Ansätze, die in der physikalischen Wirklichkeit sich finden, als vollkommene Gestalten zu behandeln oder die strukturellen Nachwirkungen in der Geschichte als echte Gestalten. Damit entfällt natürlich auch die Möglichkeit einer adäquaten Anwendung der Gesetzesmethode in der Geschichte, der historischen Methode in der Physik.

Diesem Doppel-Verhältnis der Methoden zu den Gegenständen geben wir Ausdruck, indem wir von *autogener* und *heterogener* Verwendung der Methoden reden. Die Methoden sind autogen in ihrem Heimatgebiet; hier sind sie den Objekten adäquat; sie sind heterogen, sobald sie in Fremdgebiete übergreifen und nur einem Element der Objekte adäquat, dem Objekt als Ganzem aber indäquat sind. Auf dieser Unterscheidung der autogenen und heterogenen Methode beruht der ganze Reichtum des Systems der Wissenschaften, aber auch die Notwendigkeit für die Systematik, die Grenzen immer neu und schärfer zu ziehen.

In der physikalischen Sphäre macht sich die Tendenz zur Gestalt in doppelter Weise bemerkbar; einerseits ist die Betrachtung der Wirklichkeit als Ganzes bedingt durch die Idee einer *universalen Gestalt*, zu der sich alle besonderen Prozesse organisch verhalten, andererseits sind die physikalischen Prozesse selbst nicht ohne *Strukturelemente* denkbar, und diese Elemente nehmen in der organischen Chemie und Kristallographie fast organischen Charakter an. Wo aber Gestalten sind, da sind auch Folgen, und so entspricht der makrokosmischen Gestaltidee die *Geschichte des Universums* und seiner Teile, die über Astronomie und Geologie zur Geographie führt. Und es entspricht den mikrokosmischen Gestalten eine Geschichte des Werdens und Vergehens

der Elemente, eine *Geschichte der Kräfte und Stoffe*, die freilich noch keine selbständige Wissenschaft geworden ist.

Somit findet sich in der physikalischen Gruppe die autogene Methode der Gesetzeszusammenhänge als Grundlage, daneben als heterogene Methoden die makro- und mikrokosmische Gestaltenlehre und die Geschichte der Himmelskörper und Stoffe. Zu einer selbständigen Wissenschaft hat infolge der Unvollkommenheit und Unvollendbarkeit der Gestalten die Gestaltmethode nicht geführt. Dagegen ist die Geschichte der Himmelskörper in mehreren Wissenschaften behandelt worden. Die makro- und mikrokosmischen Gestalten aber werden, da sie niemals direktes Objekt eigener Betrachtung sind, im Zusammenhang der Gesetze und Folgen betrachtet. Denn vorausgesetzt ist das Gestaltelement allenthalben, und die Einzeldarstellung wird zeigen, wie es sich zunehmend bemerkbar macht bis in die Übergangswissenschaften zu der organischen Gruppe. — Wir teilen die physikalischen Wissenschaften in zwei Betrachtungsreihen ein, die generalisierende: Mechanik, Dynamik, Chemie, und die individualisierende: Atronomie, Geologie, Geographie. In beiden aber zeigen wir die strukturellen Elemente auf, die in ihnen enthalten sind und die den eigentlichen methodischen Unterschied der einzelnen Wissenschaften abgeben.

In der organischen Gruppe ist die Gestaltmethode autogen und allbeherrschend. Die übrigen Methoden haben eigene Wissenschaften nicht ausgebildet, aber sie sind wirksam in den einzelnen Wissenschaften dieser Gruppe. Dabei muß eine wichtige Unterscheidung gemacht werden: Die Feststellung von Gestaltgesetzen ist kein Eindringen der reinen Gesetzmethode und die Feststellung individueller Artbegriffe ist kein Eindringen der reinen Folgemethode. Die Gestaltmethode ist ja eben die Einheit von Gesetzes- und Folgemethode. Ein heterogenes Auftreten der Gesetzmethode liegt erst da vor, wo die Entwicklung der Gestalten aus allgemein-physikalischen Gesetzen *erklärt* werden soll, wo die Gestalten das zweite und die Gesetze das erste sind. Und historisch-heterogene Einwirkungen liegen da vor, wo die *Entwicklungslehre* zur Geschichte der biologischen, psychologischen, soziologischen Formen wird, und in der Geschichte der Technik.

In der historischen Gruppe endlich führen die heterogenen Methoden zu zwei besonderen Betrachtungsweisen der geschichtlichen Wirklichkeit, der *geistigen Gestaltenlehre* und der Erforschung der *Geschichtsgesetze*. Hier erhebt sich die Frage nach der Gesamtstruktur der Wirklichkeit noch einmal im Bezug auf das Geschichtliche, die Frage, ob im Universum das Gesetz oder die Folge das letzte ist. Diese Frage aber führt über die Geschichte hinaus zur Metaphysik.

4. Der Methoden-Streit

Nachdem im Vorhergehenden die seinswissenschaftliche Systematik positiv begründet ist, möge ein Blick auf den Stand der Debatte zeigen, daß unsere Auffassung im Stande ist, die aktuellen Probleme zu lösen. Es ringen gegenwärtig miteinander eine methodische und eine gegenständliche Richtung. Die methodische Richtung, die mit erkenntnistheoretischem Idealismus verbunden ist, teilt die Wissenschaften ein in *Natur- und Kulturwissenschaften*. Die gegenständliche, erkenntnistheoretisch realistische Richtung, teilt ein in *Natur- und Geisteswissenschaften*. Für die erste Richtung gehört die Psychologie zu den Naturwissenschaften, da sie methodisch wie diese, nämlich generalisierend verfährt. Für die zweite Richtung ist die Psychologie Grundlage der Geisteswissenschaften, da sie mit ihnen den gleichen Gegenstand, das geistige Leben, bearbeitet. Die Stellung der Psychologie ist also das Kriterium beider Richtungen. Dadurch gewinnt dieser anscheinend so formalistische Streit eine höchst reale Bedeutung: In ihm entscheidet sich das Schicksal der Geisteswissenschaften, die Auffassung des Geistes und der Kultur. Ist die Psychologie grundlegende Geisteswissenschaft, so verliert der Geist seinen individuell einmaligen Charakter, er wird aus einer schöpferischen Folge zu einem Strukturgesetz; das Denken zerstört das Sein, die rationale Form siegt über den Widerspruch des irrationalen Gehaltes. Dem entgeht die methodische Richtung, aber sie selbst leidet an zahlreichen Mängeln. Sie unterscheidet nicht die seinswissenschaftliche Historie von den reinen systematischen Geisteswissenschaften und treibt diese gleichfalls zu einer rationalistischen Auffassung, in welcher der schöpferische Charakter des Geistigen verloren geht. Sie wird aber auch dem Einwand nicht gerecht, den die gegenständliche Methode erhebt, daß Psychologie etwas anderes ist als physikalische Naturwissenschaft; sie kann es nicht; denn sie übersieht das zentrale Gebiet der Gestalt-Wissenschaften, in deren Mitte die Psychologie steht. Sie ist endlich unfähig, den historischen Elementen in der physikalischen und organischen Gruppe gerecht zu werden, da sie die historische Methode auf die Kulturwissenschaften einschränkt und den Unterschied von autogenen und heterogenen Methoden nicht kennt. Die Wirklichkeit ist reicher, als daß sich zwei Methoden in sie teilen könnten und gerade die Methode der Gestalten, die im Streit um die Methoden vergessen wurde, ist die eigentlich zentrale und konkrete Methode: Die Methode, die der denkgeformten Wirklichkeit gemäß ist und die darum allein im Stande ist, das Problem der Methode zu lösen.

Wir haben den Begriff der *Naturwissenschaft* aus der Systematik der Wissenschaften ausgeschieden. Es steht natürlich nichts im Wege, daß die Reihe der Wissenschaften etwa von der Mathematik bis zur Biologie unter diesem Namen zusammengeschlossen wird, aber das ist dann eine praktische und keine wissenschafts-systematische Angelegenheit. — Systematisch gehört Mathematik zu den Denkwissenschaften und Biologie zu den Gestaltwissenschaften. Der Begriff der Naturwissenschaft — namentlich im Gegensatz zur Geisteswissenschaft — hat methodisch soviel Unheil angerichtet, daß es an der Zeit ist, ihn entweder durch Seinswissenschaft zu ersetzen, oder ihn auf die physikalische Gruppe, unter Ausschluß von Mathematik, Biologie und Psychologie, zu beschränken. Denn das Mathematische ist noch nicht „Natur“, und Leben und Seele sind nicht mehr bloß „Natur“.

5. Erkenntnishaltung und Erkenntnisweg in den Seinswissenschaften

Wenn in den letzten Ausführungen von Methode die Rede war, so handelte es sich immer um das Erkenntnisziel, nicht um die übrigen Seiten des methodischen Problems, die wir in der Grundlegung der Denkwissenschaften kennengelernt haben. Es gilt jetzt, auf sie die Aufmerksamkeit zu richten.

Die Grundhaltung aller Seinswissenschaften ist die Hingegebenheit des Erkennens an das Sein. Das Erkennen steht in den Seinswissenschaften seinem Objekt als einem fremden gegenüber. Nicht dadurch kann das Erkennen sein Ziel erreichen, daß es auf die in ihm selbst liegenden Formen achtet, wie in den Denkwissenschaften, sondern dadurch, daß es aus sich herausgeht und auf das „Andere“ sich richtet, das in unendlichem Abstand zu ihm steht. An Stelle der Intuition tritt die *Wahrnehmung*. Während in der Intuition Subjekt und Objekt eines sind, sind sie in der Wahrnehmung zwei, die um der Erkenntnis willen zwar eins werden müssen, aber nie die vollkommene Einheit erreichen können. Jede Wahrnehmung ist ein Aufnehmen des Objekts in das Subjekt, aber ein Aufnehmen, das immer endlich und begrenzt bleibt gegenüber der inneren Unendlichkeit jeder Seinsgestalt.

Aus der Wahrnehmung wird Erkenntnis, wenn durch die Ratio Zusammenhänge hergestellt werden. Eine rationale Wahrnehmung nennen wir *Erfahrung*, und wir können nach dieser Grundhaltung die Seinswissenschaften auch Erfahrungswissenschaften nennen. Was in den Denkwissenschaften rationale Intuition ist, das ist in den Seinswissenschaften rationale Wahrnehmung oder Erfahrung; in beiden spiegelt

sich die Doppelheit von Denken und Sein, wobei dem Denken die gestaltende Aktivität, dem Sein die rezeptive Aufnahme des Stoffes entspricht, ganz gleich, ob es sich um ideales oder reales Sein handelt.

Aber noch ein drittes Element wirkt auf die seinswissenschaftliche Haltung, das aus der Geistessphäre stammt und in den Denkwissenschaften keinen Platz hat. Wir müssen, um es zu charakterisieren, eine Vorwegnahme aus der Methodik der Geisteswissenschaften machen. In den Geisteswissenschaften bestimmt das Denken sich selbst als Seinserfülltes; hier tritt also wieder ein, was in den Seinswissenschaften fehlt, daß Subjekt und Objekt in Einem sind. Aber die Sachlage ist anders als in den Denkwissenschaften. Während dort die bloßen Formen des Denkens Objekt der Erkenntnis werden, sind es hier die seinserfüllten Geistesformen, die das Unendliche und Irrationale alles Seinshaften in sich tragen. Eine Haltung des Erkennens, die mit solchen Objekten eins wird, nennen wir, emotional ausgedrückt, *Einfühlen*, intellektuell ausgedrückt, *Verstehen*. In den Geisteswissenschaften ist das Verstehen selbstschöpferisch, in den Seinswissenschaften nachschaffend, es ist wahrnehmendes Verstehen.

Diese drei Elemente verteilen sich naturgemäß verschieden auf die drei Gruppen der Seinswissenschaft. In der physikalischen Gruppe tritt das rationale Element stärker hervor, in der historischen die Einfühlung, in allen dreien aber ist Grundlage und Wesentliches die Wahrnehmung.

Dieses Verhältnis wird noch deutlicher durch Betrachtung des Erkenntnisweges, der der methodischen Haltung genau entspricht. Die Wahrnehmung wird zur Erkenntnis durch *Beschreibung*. Die Beschreibung ist die Grundlage aller seinswissenschaftlichen Methodik, und es ist das große Verdienst der Phänomenologie, auf die Beschreibung als Voraussetzung für alles Erklären und Konstruieren energisch gedrungen zu haben. Gestalten sind Gegenstände der Beschreibung, ganz gleich, ob es sich um unvollkommene oder vollkommene Gestalten handelt. Die Beschreibung hebt aus der Fülle des Wahrgenommenen diejenigen Elemente heraus, welche die Gestalt als besondere konstruieren, auf denen der Gestaltzusammenhang beruht. Das Individuelle jeder Gestalt, das zugleich das Allgemeine für alle gleichartigen Gestalten ist, wird beschrieben.

Die Beschreibung ist das seinswissenschaftliche Analogon zur denkwissenschaftlichen Demonstration. An Stelle der denkwissenschaftlichen Deduktion aber tritt in den Seinswissenschaften jene eigentümliche Einheit von Deduktion und Induktion, die wir *Erklärung* nennen und die ihren vollendeten Ausdruck in der methodischen Frage an das Sein, im Experiment, findet. Wie die Wahrnehmung unfruchtbar bleibt, die nicht

zur Erfahrung wird, so die Beschreibung, die nicht zur Erfassung eines Zusammenhanges führt, und so auch die Induktion, die sich nicht mit der Deduktion zur Erklärung verbindet.

Das dritte aus den Geisteswissenschaften stammende Element ist die *Konstruktion*. Während sie in den Geisteswissenschaften als schöpferische Konstruktion normative Systeme schafft, ist sie in den Seinswissenschaften nachschaffende, beschreibende Konstruktion.

Es ist offenbar, daß die erklärende Methode am wichtigsten in der physikalischen Sphäre ist, wo sie teilweise die Tendenz hat, zur reinen Deduktion überzugehen, ohne es freilich zu können, solange sie Seiendes erkennen will. Die konstruktiv nachschaffende Methode dagegen ist wesentlich für die historischen Wissenschaften, wo sie teilweise die Tendenz hat, zur normativen Konstruktion zu werden und damit ihren seinswissenschaftlichen Charakter aufzugeben. Beide Methoden aber sind in jedem Augenblick getragen von der Deskription, auf deren Boden sie in der organisch-technischen Gruppe im Gleichgewicht stehen. Sowohl die Erklärung, wie die Konstruktion ist Beschreibung.

Endlich ist die Frage nach dem Erkenntnisgrad in den Seinswissenschaften zu beantworten. Was entspricht hier der denkwissenschaftlichen Evidenz? Die Antwort kann nur lauten: Die *Wahrscheinlichkeit*. Die Wahrscheinlichkeit hat Grade und das entspricht dem unendlichen Annäherungsverhältnis, in dem alles Erkennen zum Sein steht. Aber, so ist weiter zu fragen, wie kann überhaupt ein Gewißheitsgrad erreicht werden, wenn eine unendliche Kluft zwischen Erkennen und Sein besteht? Die bloße Wahrnehmung könnte niemals auch nur Wahrscheinlichkeit ergeben, wenn sie nicht durch die Ratio zur Erfahrung würde. Das deduktive Element der seinswissenschaftlichen Methode ergibt die Grade der Wahrscheinlichkeit. Die Tatsache, daß den Denkformen Seiendes entspricht, macht die Seinswissenschaft möglich, und dem Stärkegrad des deduktiven Elementes entspricht der Wahrscheinlichkeitsgrad der Erkenntnis. Er kommt in der mathematischen Physik der Evidenz nahe, ohne sie erreichen zu können.

Auch hier tritt ein Begriff aus der Geisteswissenschaft auf, der Begriff der *Überzeugung*. Er drückt die Gewißheitsart der konstruktiv schöpferischen Haltung aus und ist maßgeblich für die gesamte Normwissenschaft. In der Seinswissenschaft kommt er ebensowenig wie der Begriff der Evidenz zur reinen Entfaltung, aber er wirkt doch, z. B. in der historischen Gruppe, stark in sie hinein. Es ist das eigentümliche Ineinander von Wahrscheinlichkeit und Überzeugung, was diesen Wissenschaften eignet. Beide aber, Evidenz und Überzeugung, treffen sich in der zentralen Gruppe der Seinswissenschaften, der organisch-technischen.

Das ist die Methodologie der Seinswissenschaften. Sie zeigt in allen Punkten einerseits die Selbständigkeit der drei Gruppen, andererseits ihr Ineinander, das auf der grundlegenden Bedeutung der Gestaltgruppe beruht.

6. Kategorien und Methoden

Die Philosophie des Erkennens, das heißt, die Wesens- und Kategorienlehre der Wissenschaft zeigt, daß Gegenständen und Methoden ein Gemeinsames zugrunde liegt, die *Kategorien*. Kategorien sind die die Erscheinungswelt konstituierenden Geistesfunktionen. Auf dem kategorialen Zusammenhang von Sein und Bewußtsein beruht die Möglichkeit des Erkennens. Der Grundsatz: Nur was gedacht ist, kann nachgedacht werden, findet seine erkenntnistheoretische Begründung in der Kategorienlehre². Die grundlegende Kategorie der Seinswissenschaften ist die *Kausalität*. Seiender Zusammenhang ist kausaler Zusammenhang. Von der Kausalität her lassen sich alle übrigen Kategorien nebst Raum und Zeit verstehen. Die Kausalität selbst aber drückt nichts anderes aus als das Urverhältnis von Denken und Sein in der Sphäre des Seins.

Die logistische Betrachtung der Kausalität hat aus dem Verhältnis von Ursache und Wirkung die rein formale Bestimmung einer „notwendigen Folge in der Zeit nach einer Regel“ herausgehoben. Sie stand damit in berechtigtem Protest gegen die empiristische Auffassung der Kausalität als subjektive Gewöhnung an häufig eintretende Folgen. Denn der Begriff der Gewöhnung, wie jeder andere zur Erklärung der Kausalität herangezogene Begriff, hat schon die Kausalität in sich. Sie hatte ferner recht, wenn sie jede Vorstellung einer mythologischen Kraft, die verursachend sein sollte, ablehnte. Aber sie übersah und mußte vom logistischen Standpunkt aus übersehen, daß die „Mythologie der Kraft“ etwas anderes wollte, als physiologische Spannungsgefühle in die Dinge hineindeuten. Sie meinte in ihrer eigentlichen Intention das in dem Seinscharakter der Dinge begründete irrationale Element, das in dem Kausalverhältnis neben dem rationalen Element enthalten ist. Von einem doppelten Gesichtspunkt her kann dieses metalogische Element der Kausalität angeschaut werden, einerseits als Selbstheit jedes einzelnen Seienden gegen jedes andere, als Widerstand, den es dem Ineinanderfließen entgegenstellt, andererseits als gemeinsame Seinswurzel, die sich in den Wirkungszusammenhängen offenbart. Es ist nicht

² Wir nehmen insoweit auf sie Bezug, als sie für den Aufbau des Systems von Bedeutung ist.

die Zeit, die Kausalzusammenhänge von Idealgebilden scheidet, sondern das „Sein“.

Die logistische Auffassung trifft naturgemäß am meisten zu in der Sphäre der mathematischen Physik. Hier kann eine formal abstrakte Definition genügen, weil die Sphäre selbst abstrakt ist. — Die Kausalität in der physikalischen Sphäre ist *quantitativ* und steht unter dem Gesetz der *Äquivalenz*: In der Wirkung ist nicht mehr als in der Ursache. Es wird also von der qualitativen Besonderheit in den Reaktionen der einzelnen Dinge abstrahiert und nur auf das geachtet, was quantitativ meßbar ist. — In schroffem Gegensatz dazu steht die Kausalität in der historischen Sphäre. Hier ist keinerlei Äquivalenz von Ursache und Wirkung vorhanden; es herrscht die *Qualität* und das Gesetz der *Produktion*: In der Wirkung ist etwas Neues gegenüber der Ursache, und der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ist keine Regel, sondern eine Sinnfolge. Demgegenüber versagt die logistische Definition vollständig. Die seinshafte Selbständigkeit und die seinshafte Verbundenheit offenbart sich als produktive Kausalität. An Stelle der Äquivalenz und Notwendigkeit tritt das individuell-Schöpferische oder die Freiheit.

Die äquivalente Kausalität stellt ein quantitatives Umtauschverhältnis dar. Die abstrakte Objektivierung dieser Umtauschbeziehung ist die „*Materie*“. Sie ist das dinggewordene Substrat der quantitativen Relationen unter Ausschluß aller Qualitäten. In dieser Form diene sie zur Symbolisierung der Substanz. Aber das in der Substanzkategorie Gemeinte, die „Seinswurzel“ aller realen Dinge, wurde dadurch selbst zu einem Dinge gemacht. Die kritische Reaktion gegen diese falsche Vergegenständlichung hat dann in gleicher Weise, wie bei der Kausalität, zu einer logistisch-formalen Behandlung der *Substanz* geführt und ihren metalogischen Sinn übersehen. — Es ist in der Tat unmöglich, die Materie zum Symbol der Substanz zu machen: Das, was die Dinge trägt, ist gerade nicht das, was nach Abzug aller Qualitäten zur Ermöglichung quantitativer Austauschbeziehungen übrig bleibt. Tragend und auch den äquivalenten Austausch ermöglichend, ist die seinshaft verwurzelte lebendige Form des Dinges. Die Materie ist eine Abstraktion von diesen Wirklichkeiten und nicht etwa das Wirkliche in ihnen.

Die Kategorie der Substanz ist da anzuwenden, wo die Kausalität einen in sich geschlossenen Zusammenhang darstellt. Substanz ist der Ausdruck für die alles Einzelne fundierende Einheit einer in sich geschlossenen Kausalität. Die geschlossene Kausalität aber ist die Voraussetzung sowohl der äquivalenten wie der produktiven Kausalität,

und sie hat beide Elemente in sich. Für die geschlossene Kausalität hat man die Kategorie des *Zweckes* verwandt. Auch hier ist eine falsche Mythologie abzuwehren, die den Zweck objektiviert und zu einer Art mechanischer Kausalität macht. Das, was der Zweckbegriff im metalogischen Sinne meint, ist der selbständig in sich geschlossene Charakter, den die Kausalität in der Gestaltssphäre gewinnt. Denn jede Gestaltwirklichkeit ist eine Einheit von äquivalenter und produktiver Kausalität. Sie ist produktiv, insofern sie eine selbständige qualitative Gestalt setzt. Sie ist äquivalent, insofern sich in dieser Gestalt der quantitative Austausch vollzieht. Alle Kausalreihen sind getragen von Substanzen, das heißt, alle Kausalreihen sind letztlich teleologisch.

Aber diese letzte Teleologie ist eine Idee, keine Realität. Sie wird durchkreuzt von dem offenen Charakter der äquivalenten und schöpferischen Kausalreihen. Diese Tatsache ist es, die den heterogenen Gebrauch der Substanzkategorie für die Materie einerseits, den Geist andererseits begründet. Die Materie ist das Symbol für die offene Kausalität der physikalischen Sphäre, der „Geist“ als Substanz ist Symbol für die offene Kausalität der historischen Reihe. Beides aber sind Substanzen in heterogenem Sinn; Substanz in autogenem Sinn ist die geschlossene Kausalität der Gestaltwirklichkeit³.

So schließt sich die Betrachtung der Kategorien mit derjenigen der Methoden zusammen und gibt die letzte Begründung für den Aufbau der Seinswissenschaften in Gesetz-, Gestalt- und Folge-Gruppe.

II. DAS SYSTEM DER SEINSWISSENSCHAFTEN

A. ERSTE GRUPPE: DIE GESETZESWISSENSCHAFTEN

a) Die autogene Linie der physikalischen Wissenschaften

1. Grundlegung: Die mathematische Physik

Die *mathematische Physik* bildet den sachgemäßen Übergang von den Denk- zu den Seinswissenschaften. Sie ist wie keine andere seit Jahrhunderten als Muster der Wissenschaft überhaupt aufgefaßt worden. Denn sie ist der grandioseste Versuch, den das Denken unternommen hat, das Sein zu bewältigen, dadurch daß es das Sein in den

³ Eine metalogische Kategorienlehre ist dringend zu fordern. Sie wäre der entscheidende Stoß gegen den Neukantischen Logismus, dessen Kategorienlehre durchaus unter der Herrschaft der mathematischen Physik steht. Sie würde zugleich das unkategoriale Denken der Phänomenologie überwinden.

mathematischen Formen restlos erfassen wollte. Das Maß, in dem ihm das gelungen ist, bezeichnet den Sieg der Rationalität über die Wirklichkeit.

Freilich mußte von vornherein klar sein, daß es nicht die anschauliche Wirklichkeit ist, die auf diese Weise gefaßt wird, sondern eine von allen anschaulichen Qualitäten losgelöste Abstraktion: die ausgedehnte, im Raum bewegte Masse. Farben und Töne und die ganze Fülle der anschaulichen Wirklichkeit verschwinden und werden als sekundäre Qualitäten der subjektiven Sphäre überlassen. Man nahm an, daß diese abstrakte die wahre Wirklichkeit sei. Es kann aber für uns kein Zweifel bestehen, daß es nur ein bestimmtes Element des Seins ist, das in der mathematischen Physik herausgehoben wird: die quantitativen Beziehungen der äquivalenten Kausalität.

Daraus folgt der *abstrakte* Charakter der mathematischen Physik. Sie ist nicht Mathematik; denn sie hat über die Mathematik hinaus die im Raume bewegten Körper als Gegenstand; sie ist nicht Denk-, sondern Seinswissenschaft, und jedem Versuch, sie zur bloßen Denkwissenschaft zu stempeln, kann sie sich mit dem Hinweis darauf widersetzen, daß es ihr gelingt, mit ihren Berechnungen die Wirklichkeit vorauszubestimmen und gestaltend zu beherrschen. Aber sie ist abstrakte Seinswissenschaft: Sie greift ein Element des Seins heraus und vernachlässigt alles Übrige. Dennoch ist sie nicht heterogen; denn für die physikalische Sphäre sind die quantitativen Austauschbeziehungen das Wesentliche. Es ist deswegen unzutreffend, wenn Vertreter der idealistischen Systematik der mathematischen Physik die Seinserkenntnis absprechen. Es ist aber ebenso unzutreffend, wenn ihre Gegner der mathematischen Physik die Möglichkeit zusprechen, auch individuelle Wirklichkeit zu erfassen. Jedes Wirklichkeitsstück ist qualitativ von jedem anderen unterschieden, und nicht einmal dem Atom kann man alle Qualität rauben; auch ihm muß eine Art individuelle Struktur zugestanden werden. Darauf aber kann die mathematische Formel keine Rücksicht nehmen. Sie befindet sich auch als physikalisches Gesetz in unendlichem Abstand von jedem konkreten Ding und Vorgang. Natürlich kann sie an jedem Stück Wirklichkeit ihre Abstraktion vollziehen, sie kann jedes Einzelne berechnen. Aber sie kommt damit doch nicht an das Einzelne, insofern es Einzelnes ist, heran, sondern nur, insofern es der individualitätslose, quantitativ bestimmte Sonderfall eines allgemeinen Gesetzes ist. Und selbst in dieser Beschränkung ist die Einzelerkenntnis nicht aus physikalischem Interesse geboren; sie ist entweder experimentell gemeint, ist also Erkenntnismittel, aber nicht Erkenntnisziel, oder sie wird unternommen in technischer und deskrip-

tiver Absicht, d. h. sie wird in einen Gestalt- oder Folgezusammenhang eingereiht. Der Physik selbst liegt das Einzelne fern.

Ist die mathematische Physik Seinswissenschaft, so hat sie erfahrungsmäßig-induktiven Charakter, also nicht die Evidenz der mathematischen Gebilde. Nun aber stellt sie sich in mathematischer, also evidenter Form dar. Dieser scheinbare Widerspruch offenbart noch tiefer ihr Wesen. Er zeigt nämlich, daß die Wirklichkeit in ihren quantitativen Beziehungen tatsächlich mathematisch ist. Die quantitativen Beziehungen sind Abstraktionen von der konkreten Gesamtwirklichkeit, aber sie sind nicht Abstraktionen überhaupt; ihnen entspricht Wirkliches. Diese Tatsache, die in dem Grundverhältnis von Denken und Sein begründet ist, hat die mathematische Physik zum *Ideal reiner Wissenschaft* überhaupt werden lassen. Wie in einen Rausch war das Denken durch ihre ersten Erfolge versetzt. Hier war eine Methode gewonnen, die all den phantastischen Träumen der Früh-Renaissance ein Ende bereitete, die das „Glück, das die Vernunft mit der Mathematik gemacht hatte“, zu einem bewußten Sieg über die Wirklichkeit überhaupt ausnutzen wollte. Kein Gegenstand mehr sollte ununterworfen bleiben. Die Gewißheit, die in den vergangenen Tagen die Autorität des Heiligen gegeben hatte, sollte jetzt die innere Evidenz des Denkens selbst geben; und diese Evidenz war zu finden in der Mathematik. Ihre Methode, ihre Geschlossenheit und Überzeugungskraft sollten für die gesamte Wirklichkeit gelten. So wurden alle Seinsgebiete der Reihe nach für die mathematische Physik in Anspruch genommen: Das Lebendige wurde getötet, damit es in mechanische Formeln eingehen konnte. Das Seelische wurde entweder in mechanische Elemente aufgelöst oder zu einem Begleitprozeß materieller Mechanik gemacht. Eine Statik und Dynamik der Affekte suchte die Mathematik auch in das Gemütsleben hineinzutragen. Die geistigen Werte wurden nach Analogie der Technik behandelt und aus einfachsten Elementen konstruiert. Die Metaphysik selbst deduzierte die Welt „more geometrico“. — Weite Strecken der philosophischen Debatte sind durch den Kampf um die mathematische Methode in den Seinswissenschaften bestimmt, ein Kampf, der die Quelle unzähliger Problemstellungen geworden ist. Die Unterscheidung von autogener und heterogener Methode gibt diesem Kampf die Deutung und Lösung, die dem Grundverhältnis von Denken und Sein entspricht.

2. Mechanik und Dynamik

Die mathematische Physik feiert ihre ersten großen Triumphe in der *Mechanik*. Denn hier hat sie es mit einem Gegenstand zu tun, der wie

der mathematische Raum durch Definition geformt wird: die homogene, bewegte Masse. Man hat daraus die Folgerung gezogen, daß die Mechanik keine echte Seinswissenschaft ist, sondern eine Idealwissenschaft, die mit der Bewegungslehre zusammen in die Mathematik gehört. Aber diese Auffassung ist unberechtigt: Die Masse hat die Seinsverwurzelung in sich, die der reinen *Bewegung* noch fehlt. Sie ist kein Gebilde, auch keine Funktion eines Gebildes, sondern eine Abstraktion aus Wirklichem. Ihr abstrakter Charakter beweist nichts gegen ihre Seinsrealität. Die Masse kann durch Definition noch so vollkommen dem Mathematischen unterworfen werden, sie aus mathematischen Voraussetzungen zu entwickeln, ist nicht möglich. Das empirische Element in ihr ist unauflöslich und kommt in allen Gesetzen der Mechanik zum Ausdruck.

In der Mechanik ist nicht von den wirklichen Kräften die Rede, welche die Masse bewegen. Ihre Behandlung ist Aufgabe der dynamischen Wissenschaften. Mit der *Dynamik* kommen wir in ein Gebiet, in dem trotz seines mathematischen Charakters das qualitative Element nicht mehr ganz unberücksichtigt bleiben kann. Zwar hat auch das Mathematische weitesten Spielraum; sämtliche dynamischen Beziehungen lassen sich quantitativ ausdrücken, und es ist in wachsendem Maße gelungen, die Sonderqualitäten der einzelnen physikalischen Gebiete auszuschalten und sämtliche Kräfte und Stoffe als Erscheinungen einer einzigen Kraft aufzufassen. Jede neue Einsicht hat der Quantität neue Siege gebracht, hat die Rationalisierung des Seienden verstärkt. Aber dennoch kommt in den dynamischen Gebieten ein Neues zu der reinen Gesetzesbildung hinzu. Die wirklichen Kräfte der Masse: Licht, Wärme, Elektrizität usw. sind nicht mehr, wie die mechanische Masse, definitorisch zu gewinnen. Vielmehr sind sie eine seinshafte Gegebenheit, die für das Denken nicht restlos aufzulösen ist. Infolgedessen kommt die Dynamik nicht ohne qualitativ-deskriptive Elemente aus. Mag sie auch die Qualitäten ihrer Kräfte noch so vollständig auf Quantitäten zurückführen, sie geht doch von ihnen aus und kann sie schließlich nicht anders beseitigen, als daß sie sie ins Subjekt schiebt. Aber auch damit ist noch nicht ihr letztes Wort gesprochen. Sie kann, da sie ja nicht Möglichkeiten, sondern Wirklichkeiten erkennen will, von einer letzten Gegebenheit nicht abstrahieren, der Struktur der dynamischen Substanz selbst.

Es ist keineswegs richtig, daß die *Qualität* lediglich subjektive Kategorie sei; jede tatsächliche Feststellung über Geschwindigkeiten, Polaritäten, Wechselwirkungen der dynamischen Substanz drückt eine qualitative Aussage in quantitativer Formel aus. Es gibt keine Denknot-

wendigkeit für die Seinsstruktur der Kräfte; es ist die Urgegebenheit der Materie, die sich in ihr darstellt. Freilich fehlt dieser Struktur das innerlich teleologische Moment. Die Gesamtstruktur der Wirklichkeit bleibt verborgen. Darum können nur Struktur-Elemente beschrieben, nicht eine Struktur als solche dargestellt werden; jeder Versuch dieser Art ist Phantasie und Mythologie. Die dynamische Physik ist Gesetzeswissenschaft. Von Qualitäten ist nur vorbereitend die Rede; die Gestaltmethode bleibt heterogen.

3. Chemie und Mineralogie

Das Problem der Gestalten treibt weiter zur *Chemie*. Wie in der Dynamik die Kräfte, so werden in ihr die Stoffe behandelt. Aber dieser Gegensatz liegt an der Oberfläche. Die Frage nach der Gestalt der letzten Stoffteile, der Atome, führt direkt ins dynamische Gebiet. Die Auflösung der Atome in elektrische Substanzen hebt den Unterschied von Kraft und Stoff auf und zieht die Chemie weithin in den Bereich der dynamischen Physik. Man könnte dieses Gebiet als mikrokosmische Gestaltenlehre absondern von der mathematischen Dynamik einerseits und der deskriptiven Chemie andererseits. Aber die Unmöglichkeit, die Gestalten des Kleinsten wie des Größten direkt zu sehen, die Notwendigkeit, mit Schlüssen aus den beobachteten Beziehungen zu arbeiten, die innere Unendlichkeit der Aufgabe selbst, macht eine solche Absonderung unzweckmäßig. Die Unendlichkeit des Seins für das Denken offenbart sich in dem unendlich Kleinen und unendlich Großen. Das Unendliche aber ist die Durchbrechung jeder Gestalt. So erscheint als Grundlage der Kantischen Antinomien des Raumes und der Zeit die *Antinomie der Gestalt*, die darauf beruht, daß wir die Wirklichkeit strukturell denken müssen und doch nicht denken können wegen ihrer inneren Unendlichkeit.

Das mikrokosmische Gestaltproblem treibt notwendig auch zu Problemen der Folge. Die neuere Chemie hat den starren Elementbegriff in wachsendem Maße aufgegeben und unter dem Eindruck der Radio-Dynamik das Werden und Vergehen von Elementen in Betracht gezogen. Sie nimmt damit ein Problem auf, das sich schon in der dynamischen Physik, insbesondere in der Wärmelehre, zeigt, das Problem des Wärmeverlustes oder der Entropie. Es ist nicht möglich, diesen Fragen gegenüber bloß mit Gesetzesbegriffen auszukommen. Entweder muß ein bestimmter Zustand des Universums als Anfangszustand vorausgesetzt werden, oder es muß in jedem Augenblick mit schöpferischer Entstehung von Neuem gerechnet werden. Das Moment der bloßen Gegebenheit des reinen Seins mag noch so weit an den Anfang hinaus-

geschoben werden, irgendwie macht es sich in jedem Augenblick bemerkbar und gibt immer wieder Anlaß zu der Frage nach einer produktiven Folgereihe, zu der Idee einer *Geschichte der Kräfte und Stoffe*.

Die dynamische Chemie ist ausgegangen von der *deskriptiven Chemie*, in welcher das Qualitätsproblem von sehr viel größerer Bedeutung ist. Mag die Analyse des Stoffes auch noch so weit gehen, schließlich soll doch die Synthese ermöglicht und die Qualitätsfülle erklärt werden. Die Elemente unterscheiden sich durch ihre Eigenschaften, sie haben Verwandtschaften und Fremdheiten, sie gehen Verbindungen ein, die etwas qualitativ Neues schaffen. Die chemischen Formeln enthüllen die Gestalten der erscheinenden Materie. Sie sind Symbole für überall vorhandene kosmische Gestaltelemente. Dennoch offenbaren sie keine Gesamtgestalt; denn sie stehen isoliert nebeneinander und sind der individualitätslosen Gesetzmäßigkeit verfallen. Sie gehören der physikalischen Sphäre an trotz heterogener Einwirkung der Gestaltmethode. Gerade für die Chemie ist es im Hinblick auf Alchemie und idealistische Naturphilosophie wichtig, zu bemerken, daß die Methode der Gestalten in ihr heterogen ist. Sonst ist Naturphantastik unvermeidlich.

Näher kommt der echten Gestaltmethode die *organische Chemie*. Sie ist der bedeutungsvolle Übergang zur Biologie. Sie selbst aber ist nicht Biologie, sondern Physik. Denn sie abstrahiert gerade von dem Lebendigen, dessen Stoffe sie analysiert. Und sie kommt auch dann nicht zur Gestalt, wenn sie als *synthetische Chemie* die organischen Stoffe herstellen lehrt. Auch die Stoffe der organischen Chemie stehen unter dem generellen Gesetzesbegriff. Dabei ist es interessant zu sehen, wie die Strukturelemente der organischen Substanzen selbst einen Aufbau zeigen, der höchst kompliziert durchgestaltet ist, ohne doch von sich aus zu einer echten Gestalt führen zu können. Die organische Gestalt ist das Prius der organischen Stoffe, nicht umgekehrt.

Der chemischen Gruppe zugehörig und doch eigenartig gestellt ist die Lehre von den Kristallisationen. Der *Kristall* gehört zur physikalischen Sphäre, er hat aber die Eigentümlichkeit, eine Struktur darzustellen, die konkret anschaubar ist. Der Kristall ist unteilbar und unzusammensetzbar. Er gründet sich auf die Mikrostruktur der dynamischen Substanz. Dennoch ist der Gestaltcharakter des Kristalls heterogen. Es fehlt die innere Teleologie, die Gliedhaftigkeit der einzelnen Teile und der individuelle Charakter der echten Struktur. Darum sinkt der Teil, wenn er getrennt ist vom Ganzen, nicht in eine gestaltlose Wesenssphäre, wie bei den echten Gestalten, er bleibt Kristall. Die Gestalt ist nicht konstitutiv, ist nicht Substanz.

Während organische Chemie und Kristallographie in die organische Gruppe überleiten, bildet den Übergang zu der heterogenen Linie der physikalischen Wissenschaften die *Mineralogie*. Sie ist die Beschreibung derjenigen Stoffkompositionen, die auf der Erde natürlich vorkommen. Sie hat also eine generalisierende und eine individualisierende Seite. Sie erforscht die Gesetze der vorkommenden Stoffkompositionen und setzt darin die Chemie fort, und sie beschreibt diese kompositionellen Stoffe unter dem Gesichtspunkt ihrer geologischen und geographischen Wirklichkeit. So leitet sie über zu diesen Wissenschaften selbst.

b) Die heterogene Linie der physikalischen Wissenschaften

1. Grundlegung: Das Individuelle in der physikalischen Gruppe

Die Betrachtung sämtlicher Gestalten der physikalischen Gruppe hat gezeigt, daß es keine echten Gestalten sind, weil die Bestimmtheit des Teiles durch das Ganze, also die Gliedhaftigkeit, fehlt. Dem entspricht nun auch, daß in dieser Sphäre keine echten Folgen möglich sind, weil keine innere *Individualität* der Einzel-Dinge vorhanden ist. Das Individuelle wird hier bestimmt durch Lage und Quantität. Es ist nicht original-schöpferisch. Die Folgen, in die es eingereiht ist, sind ihm äußerlich, begründen sein Wesen nicht wie bei echten Folgezusammenhängen. Um so wichtiger und schwieriger ist die Frage, wie denn hier Individualitäten abgegrenzt und unter welchem Gesichtspunkt Folgezusammenhänge geschaffen werden.

Die idealistische Richtung der Systematik antwortet, daß ein Ding dadurch zur individualisierenden Betrachtung geeignet ist, daß es in Zusammenhang mit der *Kultur*, also mit echten Folgezusammenhängen steht. Nun ist zwar eine Beziehung z. B. der geographischen Objekte zum Kulturleben vorhanden. Aber das Forschungsinteresse ist nicht dadurch bestimmt und die Auswahl nicht dadurch beeinflusst. Schon einen erheblichen Grad geringer ist die Beziehung in der Geologie. Formationen des Erdinneren, die auch indirekt kaum je eine kulturelle Beziehung bekommen werden, erwecken das gleiche wissenschaftliche Interesse wie die Formationen der Kulturlandschaften. Bei Mond und Sternen vollends hört die kulturelle Beziehung gänzlich auf. Infolgedessen versucht die gegenständliche Systematik den Gesichtspunkt der *Größe* zum Auswahlprinzip des Individuellen zu machen. Größe aber ist ein relativer Begriff, und es wäre jedesmal zu fragen: Groß im Verhältnis wozu? — Das wirkliche Auswahlprinzip ist die konstitutive Bedeutung einer Sache für einen *Zusammenhang*. Was nicht fehlen

darf, damit ein Zusammenhang vollständig sei, das ist Gegenstand der heterogenen Folgewissenschaft. Nur so ist zu begreifen, wie es im Gebiet des Physikalischen überhaupt zu einer individuellen Abgrenzung kommt, da doch das Prinzip der Individualisierung nicht in den Dingen selbst liegt. Der Zusammenhang ist es, der einzelnes abgrenzt. Was im Zusammenhang als Selbständiges sich darbietet, ist eben damit individualisiert: so die Gestirne in der kosmischen Folge, während die Luftschichten oder die Gebirge für diesen Zusammenhang gleichgültig sind. In der Geographie sind dagegen gerade sie erheblich, und zwar auch noch in ihren kleinsten Teilchen, einem Weg, einer Baumgruppe, wenn gerade sie den Zusammenhang einer Speziallandschaft charakterisieren.

Aber es fragt sich nun, was für Zusammenhänge herausgegriffen werden sollen. An sich könnte ja der Erdbeschreibung die Aufgabe gestellt werden, die Oberflächenstruktur sämtlicher Steine und Blätter und weiter die Struktur jedes Atoms, die Zahl und Lage aller Elektronen in jedem Augenblick festzustellen, d. h. das Einmalige jedes Zeitmomentes in jeder Beziehung in die Form des Wissens überzuführen. Dieses Ideal dachte sich die Philosophie von jeher verwirklicht in einem intuitiven Verstande, der mit dem Allgemeinen zugleich alles Einzelne in seinem Bewußtsein trägt. Der menschliche Geist hat aber diese intuitive Fähigkeit nicht. Er muß, um das Eine anzuschauen, das Andere verlassen, das inzwischen sich ändert und unerkannt bleibt, und er kann die Veränderungen im Unendlich-Kleinen überhaupt nicht wahrnehmen. Hier macht sich die Grenze des menschlichen *Erkenntnisstandpunktes* bemerkbar, die übrigens für jeden möglichen Standpunkt in gleicher Weise gelten würde.

Neben dieser prinzipiellen und unüberschreitbaren Grenze der Individualerkenntnis steht nun aber eine konkret-praktische Begrenzung: Der Mensch ist nicht nur erkennendes Wesen; er ist zugleich lebendiges Wesen, und der Erkenntniswille ist begrenzt durch den Lebenswillen. Erkenntnisobjekt wird tatsächlich nur, was in irgendeiner Weise in den menschlichen Lebenszusammenhang eintreten kann, sei es durch Nutzen, sei es durch Gemütswirkungen, sei es durch Beziehungen zu geistigen Werten. Das ist der *pragmatische* Charakter des menschlichen Erkennens. Nicht die Begriffsbildung ist pragmatisch, wie es der philosophische Pragmatismus will, sondern die Gegenstandsauswahl. Diese Auffassung vermeidet die Einseitigkeit der methodischen wie der gegenständlichen Systematik. Die Beziehung nicht nur auf geistige Werte, sondern auf Lebenswerte jeder denkbaren Art schafft die Wahl der Folgezusammenhänge; und nicht eine abstrakte GröÙe, sondern

die Größe, die Beziehung herstellt zum erkennenden Subjekt als lebendigem Wesen, ist maßgeblich für die Erkenntnisrichtung. Dieser Pragmatismus hat vor beiden anderen Theorien den Vorzug, ein zugleich allumfassendes und unendlich variables und doch jederzeit sicher bestimmbares Kriterium zu geben.

2. Kosmische Gestalten und Folgen

Die Gestalt des unendlich Großen und unendlich Kleinen ist nicht Objekt direkter Erkenntnis. Wohl aber sind uns kosmische Gestalten gegeben, die zugleich individuellen Charakter tragen, die Sterne. Ihre Erkenntnis begründet eine eigentümliche Wissenschaft, die *Astronomie*. Die Astronomie hat den Charakter einer heterogenen Gestaltwissenschaft in doppeltem Sinne. Einerseits erforscht sie den Gestaltzusammenhang der Sterne untereinander und befindet sich dabei in der Richtung auf eine makrokosmische Gestaltlehre, die freilich nie zu erreichen ist. Andererseits richtet sie sich auf die Gestalt der Gestirne selbst und sucht Strukturgesetze ihres Aufbaus und ihrer Entwicklung festzustellen. Die erste Arbeitsrichtung ist unlöslich verbunden mit mechanischer und dynamischer Physik und bildet ihre vornehmste Anwendung. Die zweite Arbeitsrichtung ist der wichtigste heterogene Gebrauch der Gestaltmethode.

Es kann kein Zweifel sein: Die Gestirne sind Gestalten in höherem Maße als irgend etwas anderes in der physikalischen Sphäre. Und dieser Eindruck ist zu allen Zeiten so stark gewesen, daß die Versuche nicht aufgehört haben, die Gestirne als echte Gestalten im biologischen und psychologischen Sinne aufzufassen. Aber gerade diese Versuche zeigen am deutlichsten den heterogenen Charakter der kosmischen Strukturen. Es fehlt ihnen, genau wie den Kristallen, die immanente Teleologie, durch die aus den Teilen Glieder werden, die ihr Wesen verlieren, sobald sie getrennt sind. Die Gestirne können zerstört werden, aber die zerstörten Teile folgen den gleichen kosmischen Gesetzen, wie die unzerstörten, sie sind Himmelskörper wie diese.

In der dynamisch-chemischen Sphäre hatte sich bei Betrachtung der mikrokosmischen Strukturen die Idee einer Geschichte der Kräfte und Stoffe ergeben. Ihre Verwirklichung kann diese Idee aber erst da finden, wo individuelle Gestalten zu einer Betrachtung der Gesamtstruktur der Wirklichkeit anleiten, in der Astronomie. Die Gestirne sind Gestalten mit gleichartiger, aber doch individuell verschiedener Entwicklung. Das allgemeine Entwicklungsgesetz läßt bei ihnen wie bei den echten Gestalten Raum für charakteristische Besonderheiten. Dar-

aus ergibt sich die Möglichkeit, Folgenreihen sowohl in der Entwicklung des einzelnen Gestirnes als auch für die Gesamtstruktur des Himmels aufzustellen. Die Geschichte der Kräfte und Stoffe wird verwirklicht in einer *Geschichte des Himmels* und seiner Strukturelemente, der Gestirne.

3. Geologie und Geographie

Die Weiterführung der kosmischen Geschichte gibt die *Geologie*, die Geschichte des Erdwerdens. Sie setzt sich fort in der *Geographie*, der Beschreibung der Erdoberfläche. Schon die Geologie nimmt als *Palä-ontologie* organische Wesen der Vergangenheit in ihre Betrachtung auf, die Geographie vollends als Pflanzen-, Tier- und anthropologische Geographie greift in das Gebiet der organisch-technischen Wirklichkeit über. Hier geht also die Methode weit über das physikalische Objekt hinaus. Aber es gehört darum die Geographie doch zur physikalischen Gruppe. Auch die Gesetzeswissenschaft begreift ja alle Lebewesen unter sich; ihre Gesetze gelten für den fallenden Stein wie für den fliegenden Vogel. Nur daß kein Anlaß besteht, diese Objekte besonders zu erwähnen, im Unterschied von der individualisierenden Linie, die gerade auf diese Unterschiede ihre Aufmerksamkeit richtet. Die organisch-technischen Dinge werden nicht organisch-technisch, sondern geographisch behandelt unter dem Gesichtspunkt ihrer Verbreitung, ihres Vorkommens, ihrer Zugehörigkeit zu der Erdoberfläche, wie Gesteinsarten, Meere und Wüsten. So greift die geographische Methode über die physikalische Sphäre hinaus bis in Soziologie und Geschichte und geht erst dort in die echte Folgewissenschaft, die Historie, über.

Geographie ist Erdbeschreibung. Etwas unter geographischem Gesichtspunkt beschreiben heißt also, es als wesentliches Gestaltelement der Erde auffassen. Der Charakter der geographischen Erdbeschreibung ist aber bestimmt durch einen nur für sie eigentümlichen Begriff, den der *Oberfläche*. „Oberfläche“ im geographischen Sinne ist kein bloß empirischer, sondern er ist ein kategorie-ähnlicher Begriff, wenn auch keine echte Kategorie. „Oberfläche“ ist eine pragmatische Kategorie, d. h. eine solche, die von der Beziehung des Lebendigen zu den Dingen her gebildet ist. In dem Maße, in dem das Denken dem Sein eingebildet wird, bekommen die Dinge ein *Inneres* und ein *Außeres*, ja die echte Gestalt ist geradezu bestimmt durch diesen Unterschied. Je näher darum ein Wesen dem echten Gestaltcharakter steht, desto mehr trägt es diesen Gegensatz in sich. In dem Verhältnis von psychischer Innerlichkeit und leiblicher Äußerlichkeit erreicht er seine schärfste Ausprä-

gung. Je mehr es aber dahin kommt, desto mehr wird das Äußere zum Ausdruck des Inneren, desto weniger hat es dem Inneren gegenüber Eigenbedeutung. Infolgedessen erregt es, abgesehen von seinem Charakter als Ausdruck des Inneren, kein wissenschaftliches Interesse, ist also durch das pragmatische Auswahlprinzip von einer besonderen Behandlung im geographischen Sinne ausgeschlossen. Anders bei den unechten Gestalten der physikalischen Gruppe. Hier richtet sich höchstes pragmatisches Interesse auf die Oberfläche, denn gerade durch ihre Oberfläche gewinnen sie pragmatischen Lebenszusammenhang mit dem erkennenden Subjekt. Ja, die Dinge liegen hier so, daß der Gegensatz von innen und außen kein qualitativer ist, sondern daß jeder Teil des Inneren durch Abstreifung der Außenschichten zur Oberfläche werden kann. Zur Erdoberfläche aber gehört alles, was selbst Oberfläche hat und darum für die Gestaltung der Erdoberfläche von Bedeutung ist; Pflanzen, Tiere, Völker, Rassen, Technik, politische Einrichtungen haben eine geographisch erhebliche Seite. Sie sind mitbedingend für die Oberflächengestalt der Erde. Das ist die universale, oft übersehene Bedeutung der geographischen Methode.

Die Methode der Geographie, so weit sie nicht in die dynamische Physik, Chemie usw. greift, ist deskriptiv und besonders geeignet, das Wesen der *Deskription* zu beleuchten: Beschreiben heißt einen Gestaltzusammenhang schaffen. In der Beschreibung werden diejenigen Elemente aus der bloßen Erscheinung herausgegriffen, die den Zusammenhang bedingen, die wesentlich für ihn sind. Es gibt keine Beschreibung ohne die Idee einer Gestalt, und wo Gestalt ist, da ist Beschreibung. Nun unterscheidet sich aber die Oberflächengestalt von der inneren Gestalt dadurch, daß sie keine Strukturgesetze kennt. Wenn die Geographie Gesetze formuliert, so wird sie zur Astronomie, Geologie oder Physik. Die reine Geographie dagegen ist ohne Gesetze. Aber keine Beschreibung ist möglich ohne ein rationales Element. Ist es nicht das Gesetz, so ist es die Konstruktion. Und so tritt an Stelle der Galtsgesetze die *Gestaltkonstruktion*. Jede geographische Beschreibung zielt auf Gestaltkonstruktion, nicht auf eine Konstruktion von innen her, eine nachschaffende, sondern auf eine Konstruktion von außen, eine pragmatische, bestimmt durch den Lebenszusammenhang mit dem erkennenden Subjekt. Auch hierzu gehört Verstehen: Es gibt auch eine geographische Einfühlung, aber es ist keine echte Einfühlung, da sie sich nicht in die Seinsgestalt selbst, sondern in den Zusammenhang des Subjekts mit dem Gegenstand hineinlebt. Das entspricht dem heterogenen Folge- und Gestaltcharakter der Geographie und ihrer ganzen Gruppe.

B. ZWEITE GRUPPE: DIE GESTALTWISSENSCHAFTEN

a) Die organischen Wissenschaften

A. Grundlegung

Der Schritt von der mechanisch-physikalischen Gruppe zur Biologie ist so groß, daß er den Schritt zwischen *Biologie und Psychologie* weit übertrifft. Diese These wird freilich nicht unbestritten bleiben und bedarf eingehender Begründung. Es scheint, als ob damit der Unterschied von *Natur und Geist* aufgehoben wäre, der doch sehr viel einschneidender sei, als der zwischen Stein und Pflanze. Dem entspräche auch der Unterschied der Methode: Dort äußere, hier innere Wahrnehmung, also eine fundamental andere Einstellung des Denkens zu den Objekten. Aber die entgegenstehenden Gründe sind durchschlagend: Zuerst das Problem des Biologischen; es ist schlechterdings nicht gelungen, das „Leben“ im biologischen Sinne zu einem rein gegenständlichen Objekt äußerer Wahrnehmung zu machen wie die physikalischen Dinge. Das Wesen des Lebendigen kann zwar in einer Reihe von abgrenzenden Merkmalen gegenüber dem Physikalischen formuliert, aber es kann so nie wirklich erfaßt werden. Es gibt keinen Weg vom Physikalisch-Gegenständlichen zum Organisch-Lebendigen, wohl aber kann man umgekehrt vom Lebendigen her das Anorganische erfassen als Resultat einer Vergegenständlichung der quantitativen Elemente des Organischen. Das Lebendige erfordert einen Akt der Selbsterfassung, des Verstehens.

Es ist möglich, noch einen Schritt weiter zu gehen: Die Frage nach dem Wesen der „Lebenskraft“, also nach dem Prinzip, durch welches das Organische sich gestaltet, kann so beantwortet werden, daß man es nach Analogie des Psychischen zu verstehen sucht. Eine solche Auffassung überwindet die Schwierigkeit, daß das Psychische plötzlich irgendwo in der organischen Reihe auftaucht und sofort sehr erhebliche Wirkungen hat. Psychisches und Biologisches stehen in einem Wesenszusammenhang; das Psychische ist das Innere, das Biologische das Äußere der lebendigen Gestalt.

Der Zusammenhang von Biologie und Psychologie kommt zum Ausdruck in dem beiden gemeinsamen methodischen Begriff der *Gestalt*⁴:

⁴ Das Wort „Gestalt“ für Systeme geschlossener Kausalität verdanke ich zahlreichen Auseinandersetzungen mit Dr. Alexander Rüstow in Berlin, der das Wort selbst mehr im phänomenologischen Sinne gebraucht.

Die Seele in psychologischem Sinne ist ebenso teleologischer Einheitspunkt sämtlicher psychischer Funktionen, wie das Leben Einheitspunkt aller organischen Funktionen. In beiden Fällen handelt es sich um einen Gestaltzusammenhang; nicht um ein Gesetz für an sich unzusammenhängende beliebige Objekte, sondern um einen Zusammenhang einzelner Funktionen, für welche dieser Zusammenhang zugleich ihr Gesetz ist. Ein Gedanke oder ein Gefühl außerhalb einer psychischen Gestalt ist ebenso unmöglich wie ein Arm oder ein Nerv außerhalb einer biologischen Gestalt. Diese Erscheinung aber ist so bedeutungsvoll und gegenüber dem bloßen „Gesetz“ so original, daß sie einen Zusammenschluß aller darunter befaßten Wissenschaften erfordert.

Eine wichtige Folge unserer Systematik ist es, daß sie die Möglichkeit gibt, eine dritte, sonst heimatlose Wissenschaft einzureihen, die *Soziologie*. Während sich Biologie und Psychologie wie Äußeres und Inneres verhalten, verhält sich die Soziologie zu den beiden anderen wie Gemeinschaftliches zum Individuellen. Sie hat infolgedessen auch biologische und psychologische Elemente in sich, betrachtet darüber hinaus aber ein eigenes Objekt, in welches das Biologische und Psychologische eingeht, den Sozial-Organismus. Auch die Soziologie steht also unter dem Gestaltbegriff. Der soziale Organismus ist ein Gestaltzusammenhang. Die Funktion der einzelnen Glieder hat Wirklichkeit nur in diesem Zusammenhang. Er ist eine echte Gestalt. Die Gestaltwissenschaft ist im Grunde eine einzige. Sie betrachtet die *lebendige Gestalt*, erstens unter dem Gesichtspunkt ihres individuell-Äußeren, zweitens unter dem Gesichtspunkt ihres individuell-Inneren und drittens unter dem Gesichtspunkt ihres sozial-Äußeren und -Inneren.

Der Streit um die Einteilung der Wissenschaften wäre resultatreicher verlaufen, wenn man nicht diese Mittelgruppe zwischen Gesetzes- und Folgewissenschaften außer acht gelassen hätte. Vor allem wären die Schwierigkeiten der systematischen Einordnung von Psychologie und Soziologie überwunden worden. Möglich ist dieser Zusammenschluß aber nur dadurch, daß, wie der Begriff der Naturwissenschaften, so auch der Begriff der Geisteswissenschaften aus der seinswissenschaftlichen Gruppe überhaupt ausgeschieden wird. Darin kommt die Tendenz zum Ausdruck, den Kartesianischen *Dualismus*, der auf der Entgeistigung der mechanisierten Natur beruhte, zurückzudrängen und das Lebendig-Schöpferische, die Seinsgestalt, zum Prius aller Wirklichkeits-erkenntnis zu machen.

B. Das System der organischen Wissenschaften

1. Die Biologie

a) Die autogene Methode der Biologie

Die Biologie ist der Schauplatz eines Kampfes zweier Grundanschauungen, die durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch miteinander ringen: die *mechanistische* und die *vitalistische* Deutung des Lebendigen. Dort der Versuch, mit mechanisch-dynamischen Kategorien die Eigenart des Lebens aufzulösen, hier die Einsicht in die Unmöglichkeit dieses Versuches und die Aufstellung von besonderen Lebenskräften, die den biologischen Prozeß leiten sollen. Dieser Kampf zwischen Mechanismus und Vitalismus ist der Ausdruck des Kampfes von Gesetzes- und Gestaltmethode in der Biologie. Der Vitalismus kann sich auf die tatsächliche biologische Begriffsbildung berufen. Es gibt kaum einen Satz in der Biologie, in dem nicht direkt oder indirekt die teleologische Beziehung aller Organe und Funktionen auf die Lebenseinheit ausgedrückt wäre. Die Mechanisten andererseits können sich darauf berufen, daß die Teleologie nirgends als Ersatz der Kausalität eintritt, wo es sich um Einzelfeststellungen handelt.

Der Zweck wird kein Erklärungsprinzip und darf es nicht werden. — Das ist richtig, und doch ist der Zweck dasjenige Prinzip, das die Darstellung vollkommen beherrscht. Organe und Funktionen des Lebendigen sind gar nicht zu definieren ohne die Zweckbeziehung. Sie sind das, was sie sind, nur in der Lebenseinheit, die sie verbindet. Die strengsten Anhänger der quantitativ-kausalen Methode sprechen nicht von beliebigen Kausalreihen, die aus dem Unendlichen kommen und ins Unendliche gehen und sich etwa im lebendigen Organismus schneiden, sondern sie suchen nach Kausalitäten innerhalb der lebendigen Gestalt; und die Anhänger der vitalistischen Methode wollen gar nichts anderes, als das Problem der Gestalt durch den Begriff des Lebensprinzips lösen. Freilich pflegen sie dabei den Fehler zu begehen, das Lebensprinzip wieder zu einer äquivalent-kausalen Wirklichkeit zu machen. Das Lebensprinzip wird Ursache der Gestaltung. Damit stellt sich der Vitalismus aber auf den Boden des Mechanismus und ist ihm als dem konsequenten Standpunkt unterlegen. Er hat nur insoweit Recht, als er das Widerstreben des seinshaft-Lebendigen gegen die mechanische Rationalisierung zum Ausdruck bringt, nicht aber insofern er ein neues mystisch-kausales Prinzip einführt. Die Gestalt ist das Prius der Gestaltungsgesetze. Dieses und nichts anderes ist die Wahrheit des Vitalismus.

Neben der Betrachtung der *Strukturgesetze* steht in der Biologie die Feststellung der allgemeinen *Strukturformen* durch den Gattungsbegriff. In der dynamischen Sphäre finden wir unechte Gattungsbegriffe: Die Arten des Dynamischen, die chemischen Gruppen und ihre Verbindungen, sind Allgemeinbegriffe, unter die jeder einzelne Gegenstand dieser Gebiete fällt. Aber der Unterschied gegen die echten Artbegriffe ist der, daß hier das Einzelobjekt keinerlei Selbstständigkeit hat, daß z. B. der Oberbegriff „Sauerstoff“ nicht durch Abstraktion von den individuellen Eigenschaften der einzelnen Sauerstoffquanten gebildet ist, sondern der Allgemeinbegriff in jedem Objekt, das er bezeichnet, ganz und ausschließlich sich darstellt. Es besteht darum die Möglichkeit, alle Einzelobjekte dieser Art zusammenzuschließen zu einem einzigen, z. B. *dem* Sauerstoff, worin dann Allgemein- und Einzelbegriff zusammenfallen. In der organischen Welt dagegen ist ein derartiger Zusammenschluß alles Einzelnen sinnlos. Das Einzelne leistet einen Widerstand, der den Allgemeinbegriff zwingt, eine Reihe von Eigenschaften als unwesentlich zu bezeichnen, d. h. von einer Rationalisierung auszuschließen.

Die *klassifikatorische* Arbeit ist im Abendland an Bedeutung weit hinter der strukturgesetzlichen zurückgetreten. Das hängt zusammen mit der Vorherrschaft der mathematischen Naturwissenschaft und der physikalischen Gesetzesmethode. Der allgemeine Widerstand, der sich gegenwärtig der ausschließlichen Herrschaft der physikalischen Methode entgegenstellt und den wir schon bei Besprechung der Phänomenologie erwähnt haben, wird zweifellos einer Gestaltenschau zugute kommen, die den Sinn der Arten tiefer enthüllt, als es schematische Systeme der Biologie konnten.

Strukturgesetze und Strukturformen sind nicht grundsätzlich voneinander unterschieden, denn die Gesetze variieren mit den Formen, und jede allgemeine Form ist selbst ein Gesetz. Der Unterschied liegt nur darin, daß die Strukturgesetze von der Formeinheit absehen, während die Strukturformen von der Formeinheit ausgehen. Gesetze aber und Formen schaffen eine *Hierarchie der Gestalten*, die mit einer höchsten Gestaltidee des Lebendigen überhaupt beginnt und bei der individuellsten Gestalt, die keine Besonderungen mehr einschließt, endigt. Es gibt also nirgends eine entschiedene Grenze zwischen Allgemeinem und Besonderem in der Biologie. Strukturformen und Strukturgesetze sind Idealbegriffe; denn sie variieren in jedem Einzelnen derart, daß schließlich jedes Lebendige einen Sonderfall bildet, — wovon die biologische Technik, z. B. Medizin und Züchtung, mehr weiß als die reine Biologie.

b) Die heterogenen Methoden der Biologie

Die Bedeutung des Individuellen in der Biologie wird noch deutlicher werden, wenn wir das heterogene Eindringen der Gesetzes- und Folgemethoden in die biologische Sphäre beobachten. Eigentümlicherweise knüpft beides an die gleiche Theorie, die *Entwicklungslehre*, an, die sowohl zur Aufstellung von Entwicklungsgesetzen wie von Folgezusammenhängen geführt hat. In der ersten Richtung ist sie ein großartiger Versuch des rational-mechanischen Denkens, die biologische Sphäre zu erobern. Sie stellt die Einheit her von dem astronomischen Atomwirbel bis zu dem Geistesleben der Menschen. Und doch ist sie ein Mythos, der zwar dem Schöpfungsmythos entgegensteht, aber wie dieser wissenschaftlich unzulänglich bleibt. Die erste Entstehung des Lebendigen aus dem Unlebendigen, die Entwicklung der Arten durch rein mechanische Wirkungen, sind Gedanken, deren Unmöglichkeit unmittelbar einleuchtet, sobald einmal der Gestaltbegriff erfaßt ist. Es gibt keine Erklärung des Lebendigen, weil die Gestalt eine Urkategorie ist, die nur metalogisch zur Anschauung gebracht werden kann. Dem Lebendigen gegenüber ist eine rein gegenständliche Haltung unzureichend. Das schöpferische Element, das jede lebendige Gestalt offenbart, ist nur *nachschaffend* zu erfassen durch einführendes Verstehen. Freilich ist das Verstehen dem Lebendigen gegenüber dadurch erschwert, daß das Lebendige noch unterhalb des Bewußten steht. Aber was im Bewußten zu sich selbst kommt, das ist doch das Lebendige; und darum ist es möglich, im Bewußtsein das ihm selbst innewohnende Element des Lebendigen unmittelbar zu erfassen. Ohne diesen Akt der Gestalterfassung des Lebendigen bleibt die Biologie in einer Abstraktion, die sie gerade von ihrem eigentlichen Objekt fernhält.

Hier öffnet sich ein neues Verständnis für eine Naturanschauung, wie sie der griechische und deutsche Idealismus vertraten: Die Aristotelische Entelechie, die Schellingsche Potenz, der Hegelsche objektive Geist und die Schopenhauersche Willensobjektivation sind *Kampfbegriffe* zwischen Denken und Sein, in denen das Verstehen des ursprünglich-Seinshaften um Ausdruck ringt. Verhängnisvoll für die Wissenschaft wurden sie erst in dem Augenblick, wo sie zu kausalen Erklärungsprinzipien gemacht wurden und damit der wirklichen kausalen Erklärung ein Hindernis bereiteten. Aber das ist nicht ihr Sinn, sondern ihre Verunsinnung.

Neben der teils berechtigten teils unberechtigten Aufnahme der Gesetzesmethode in die Biologie hat die Entwicklungslehre die Bildung von Folgezusammenhängen bewirkt. Sie setzt die individualisierende

Linie der physikalischen Gruppe fort, sie steht darum in unmittelbarem Zusammenhang mit Paläontologie und biologischer Geographie und ist im eigentlichen Sinne *Natur-Geschichte*. Dennoch sind die Artfolgen, von denen sie spricht, keine echten Folgezusammenhänge, denn sie handeln nicht von vollkommen individuellen Gestalten. Das ist auch dann nicht der Fall, wenn biologische Individuen, wie etwa hochgezüchtete Geschlechterfolgen, betrachtet werden. Immer fehlt das Merkmal der echten Folge, das geistig-Individuelle. Darum ist es wenigstens kein logischer Widerspruch, die Arten gleichzeitig zu denken, sie also lediglich geographisch-individualisierend zu behandeln, während für die echten Folgen das Zeitverhältnis konstitutiv ist.

2. Die Psychologie

a) Die autogenen Methoden der Psychologie

Die Psychologie ist das umstrittenste Gebiet in der Systematik und Methodenlehre. Sie bleibt es in dem Maße, als der Gegensatz von Psychischem und Physischem exklusiv gedacht wird. Denn dadurch wird in der Gegenstandssphäre ein Riß gemacht, der methodisch unbegründet ist. Man wird vor die Wahl gestellt, ob man dem sachlichen Gegensatz von Natur- und Geisteswissenschaften oder der methodischen Zugehörigkeit der Psychologie zu den generalisierenden Wissenschaften das Übergewicht zugestehen will. Für unsere Auffassung entfällt diese Alternative. Die Innerlichkeit, die in der Psychologie zum Gegenstand wird, ist schon in der Biologie vorhanden. Schon in ihr ist die Selbsterfassung des Lebendigen Voraussetzung des Verstehens. Ja, wir hatten gesehen, daß Psychisches und Biologisches geradezu als zwei Seiten der einen Gestaltwirklichkeit aufgefaßt werden müssen. Von der Biologie her treibt zu dieser Auffassung vor allem die Tatsache der individuellen biologischen Gestalt, vom Psychischen her das für jeden Dualismus schlechthin unbegreifliche Gebiet des unbewußten Seelenlebens. Fallen *individuelle Gestaltungskraft* und *unbewußtes Seelenleben* zusammen, so lösen sich die Rätsel, zu Gunsten freilich des einen Urrätsels, das im Verhältnis von Denken und Sein selber gegeben ist. Also nicht um eine gegenständliche Metaphysik des Unbewußten handelt es sich, sondern um ein Verstehen des innerlich-Schöpferischen. Damit aber kommen die tiefsten Intentionen des abendländischen Denkens zu ihrer Erfüllung, das von jeher die innere Produktivität als schöpferischen Ursprung angeschaut hat.

Aus dem Gesagten ergibt sich für die Methode, daß wir das Psychische behandeln müssen als das bewußt gewordene Innere des Biologischen. Prinzip aller psychologischen Arbeit ist die innere Anschauung. Während in der Biologie, weil es sich um Unbewußtes handelt, die Selbsterfassung des Lebendigen keine Quelle von Einzelerkenntnissen ist, werden in der Psychologie alle Erkenntnisse durch Selbsterfassung ermöglicht, wenn auch nicht alle vermittelt; denn die Selbstbeobachtung findet ihre Korrektur und ihre Erweiterung durch die Fremd-Beobachtung. Aber Verstehen fremden Seelenlebens ist immer nur möglich auf Grund der Vergewisserung des eigenen. Dennoch kann daraus ein methodischer Unterschied gegenüber der Biologie nicht abgeleitet werden. Durch die *Selbstbeobachtung* wird ein Unterschied der Gegebenheitsform, nicht der Begriffsbildung bezeichnet. Das, was gegeben ist, der psychische Vorgang, tritt unter die volle Objektivität, die den biologischen Gegenständen eignet. Subjekt und Objekt sind hier ebenso auseinander wie in der Biologie; und der nachschaffende Akt des Verstehens richtet sich lediglich auf den Gestaltcharakter des Seelischen, auf die lebendige Einheit aller Prozesse, aber nicht auf die einzelnen Objekte der psychologischen Arbeit. Daraus folgt, daß die Probleme der psychologischen Begriffsbildung denen der biologischen analog sind.

Den biologischen Gestaltgesetzen entsprechen die psychologischen. Gestaltgesetze sind dadurch gekennzeichnet, daß ihr Prius die Gestalt ist, von der sie gelten, daß also ihre Feststellungen immer bezogen sind auf den Lebenszusammenhang der ganzen Gestalt. Die Psychologie wäre weiter gekommen, wenn sie nicht als erklärende Gesetzeswissenschaft, sondern als beschreibende, verstehende Gestaltwissenschaft geboren wäre. Sie wäre dann auch um den Gegensatz von psycho-physischer Kausalität und psycho-physischem Parallelismus in der Bestimmung des Verhältnisses von *Leib und Seele* herumgekommen. Die erste Auffassung wäre vermieden worden durch die Einsicht in die Zusammengehörigkeit des Inneren und Äußeren jedes lebendigen Organismus, die in einer Gestalteinheit stehen und für die ein äquivalentes Kausalverhältnis anzunehmen sinnwidrig ist. Die zweite Auffassung wäre durch die Einsicht vermieden worden, daß es ein Zerreißen der psychologischen Gestalt bedeutet, wenn ihre einzelnen Funktionen den biologischen zugeordnet werden. Zugeordnet sind die psychologische und die biologische Gesamtgestalt als Inneres und Äußeres der einheitlichen lebendigen Gestalt, die in beiden Seiten in eigentümlicher Weise zum Ausdruck kommt.

Die individuelle Seite der psychischen Gestalt führt, genau wie in der Biologie, zur Bildung von Gattungsbegriffen. Diese können sich sehr

eng an die biologischen anschließen und in der Reihe der Lebewesen verschiedene Arten des Psychischen, je nach der biologischen Art, feststellen. In der Unterscheidung etwa der *Tier- und Kinderpsychologie*, finden sich die Ansätze zu diesem Verfahren. Doch ist es bisher nur wenig durchgeführt, da uns das untermenschliche Seelenleben im wesentlichen unzugänglich ist. Um so bedeutsamer aber kann sich das klassifizierende Denken in der allgemeinen Psychologie entfalten, freilich mit einem wichtigen Unterschied gegenüber der biologischen Klassenbildung: Das Individuelle ist hier so bedeutsam, daß an Stelle der Art der *Typus* tritt. Die Art ist eine Regel, die zwar Ausnahmen zuläßt, aber diese Ausnahmen als Entartung auffaßt. Der Typus ist ein Ideal, das nur individuelle Annäherungen kennt und fast nie die Zugehörigkeit eines einzelnen zu nur einem Typus, wie es die Art tut, behaupten kann. Der Typus ist also ein Begriff, der einen viel stärkeren Widerstand des Seins gegen das Denken enthält als die Art. So erklären sich die aufgestellten Forderungen, eine differentielle Psychologie und Charakterologie zu schaffen. In der psychologischen Typenlehre finden diese Forderungen ihre grundlegende Erfüllung.

b) Die heterogenen Methoden der Psychologie

Die Unterscheidung von autogenen und heterogenen Methoden gibt uns die Möglichkeit, auch dem Eindringen der kausal-mechanischen Methode in das Gebiet des Seelischen gerecht zu werden. Die jetzt viel geschmähte *Assoziationspsychologie* und die Anwendung *experimenteller Methoden* haben in der Psychologie das gleiche Recht und die gleichen Grenzen wie die mechanistischen Erklärungsversuche des Lebendigen. Es sind auch im psychologischen Prozeß quantitative Elemente enthalten, die man herauslösen und einer besonderen Betrachtung unterziehen kann. Aber die Grenzen dieser Methode sind sehr eng. Jeder psychische Vorgang gehört zu einer individuellen Gestalt, einer „Seele“, und erfährt durch diese Zugehörigkeit seine eigentümliche qualitative Bestimmtheit. Es gibt kein Element des Seelischen, das nicht diese qualitative Färbung hätte. Auch das entspricht der Sachlage in der Biologie. Aber es bedeutet zugleich eine außerordentliche Verstärkung der individuellen Tendenz. In dem Maße, in dem die biologische Innerlichkeit sich zur psychischen Bewußtheit durchringt, in dem Maße wird das Einzelne in seiner Loslösung von jedem anderen Einzelnen gesteigert. Das *Ich* ist der Ausdruck für die vollkommene Loslösung der Einzelgestalt von der Gesamtwirklichkeit, für die Rückwendung des Individuellen auf sich selbst.

Die Psychologie ist der Schauplatz eines Kampfes um den Begriff der *Seele* geworden. Auf der einen Seite stand die Auffassung, daß die Seele eine gegenständlich-substantielle Wirklichkeit sei, von der man Aussagen wie Freiheit, Unsterblichkeit usw. machen könne. Im Gegensatz zu dieser Verdinglichung des Seelischen löste die kritische Auffassung die Seele in die synthetische Einheit aller psychischen Funktionen auf. Es standen, wie überall in der Kategorienlehre, dogmatischer Realismus und kritischer Formalismus gegeneinander. Der metalogische Gestaltbegriff überwindet diesen Gegensatz. Er zeigt, daß im Begriff der Seele mehr gemeint war als eine bloß formale Einheitsbeziehung, nämlich die Seinswurzel als Substanz im metalogischen Sinne. Sie lehnt andererseits jede Vergegenständlichung des Seelischen ab und sieht die Substanz in nichts anderem als in der lebendigen psychischen Gestalt. — Damit ist die assoziationspsychologische Erklärung des Seelischen unmöglich gemacht. Die lebendige produktive Einheit der seelischen Gestalt ist das Prius aller seelischen Funktionen.

Neben der heterogenen Gesetzmethode steht die heterogene Folgemethode in der Psychologie. Es ist möglich, die seelischen Strukturen und Typen in einen Folgezusammenhang einzuordnen und eine Entfaltung und Umgestaltung des Seelischen zu beobachten. Namentlich unter der Einwirkung der geistigen Erfüllung des Seelenlebens haben sich mancherlei Veränderungen vollzogen. Freilich müßte die Idee einer solchen *Geschichte der Seele* streng geschieden werden von der Geschichte der Seeleninhalte, dem Gegenstand der echten Folgewissenschaft.

c) *Psychologie und Geisteswissenschaft*

Die letzte Bemerkung führt uns auf eins der schwerwiegendsten philosophischen Probleme der letzten Zeit, die Bestimmung des Verhältnisses von Psychologie und Geisteswissenschaften. Es ist notwendig, schon an dieser Stelle darauf einzugehen, da von der Entscheidung die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften und damit die Möglichkeit des dritten Teiles unseres Systems abhängt. Wir hatten unter Geist verstanden die Selbstbestimmung des Denkens als Existierendem, existierend nämlich im Bewußtsein lebendiger Wesen. Daraus scheint zu folgen, daß die Wissenschaft, deren Objekt das Seelenleben ist, *Geisteswissenschaft* genannt werden müsse und daß alle Geisteswissenschaft im Grunde Psychologie sei. Aber diese Auffassung verwechselt die Existenzform des Denkens und das Denken selbst. Psychologie ist Wissenschaft von den Existenzformen des Denkens, aber nicht vom existierenden Denken. Das eine fängt da an, wo das andere aufhört. Das eine

gibt das Gefäß, das andere die Erfüllung. Der Geist macht seine Eigenart gegenüber allem bloß Seienden einschließlich dem Psychischen dadurch geltend, daß er sich unter die Denkform stellt, daß er Gültiges verwirklichen will. Der Geist tritt gegen alles Sein und über alles Sein mit einem unbedingten Anspruch. Dieser Gegensatz aber ist viel tiefergehend als alle Unterschiede der Seinsgruppen, er ist schlechthin grundlegend. Ihn verwischen heißt, die Eigenart des Geltens gegenüber allem Sein vernichten, und das ist der Grundirrtum des *Psychologismus*. Wenn er die geistigen Dinge als „höhere Seelenvermögen“ behandelt; so kann er entweder feststellen, daß in den Zusammenhängen des seelischen Lebens sich derartige Erscheinungen vorfinden und ihr Entstehen und Vergehen, ihr Wachsen und Abnehmen, ihre Verbindungen und Gegensätze in den Gesamtzusammenhang des seelischen Prozesses eingeordnet werden müssen; oder er sucht das Wesen des Geistigen in diesen Beziehungen selbst. Das erste ist richtig und notwendig, trifft aber nicht das Wesen des Geistes, das zweite ist unmöglich und zerstört das Geistige, dessen Eigenart gerade in der Verneinung des bloßen Seins und seiner Zusammenhänge besteht. Wo dieses *Nein des Geistes* gegen alle Unmittelbarkeit des bloß Gegebenen überhört wird, da ist das Wesen der Geisteswissenschaft noch nicht erfaßt.

Daraus folgt die Rolle, die die Psychologie den geistigen Inhalten gegenüber allein spielen kann. Die gesamte *Kulturpsychologie*, also Psychologie des Rechts, des Sittlichen, der Wissenschaft, der Kunst, der Religion ist eine Darstellung der Formen, in denen sich diese Geistesfunktionen seelisch verwirklichen. Über ihren Inhalt ist damit aber nichts ausgesagt. Es gibt keinen verhängnisvolleren Irrtum als die Verwechslung von psychischen Formen und geistigen Inhalten, von Psychologie der Kultur und Kultursystematik. Alle Geistespsychologie ist der Kultur gegenüber heterogen; sie trifft nicht das Wesen. Wohl aber ist sie von größter Bedeutung, wenn sie die konstanten Formen der seelischen Verwirklichung von den individuellen historischen Schöpfungen scheiden lehrt.

Eine neue Aufgabe hat Wundt erstmalig der Psychologie gestellt, die *Völkerpsychologie*. Sie soll die Ergänzung und Vollendung der Individualpsychologie bilden. Sie setzt voraus, daß die seelischen Funktionen durch die soziale Gemeinschaft Veränderungen erleiden, die aus der Individualpsychologie allein nicht erklärt werden können. Die Tatsache ist zweifellos nicht zu leugnen. Nur fragt es sich, ob darauf eine Völkerpsychologie als selbständige Wissenschaft begründet werden kann. Das ist aber, wie gerade die Verwirklichung zeigt, die Wundt selbst seiner Idee gegeben hat, nicht der Fall. Es ist nämlich nicht schwer,

zwei Elemente der Wundtschen Völkerpsychologie zu unterscheiden, einerseits soziologische Formenlehre, andererseits Geschichte. Geschichte, aber auch der primitiven Völker, ist nicht Völkerpsychologie. Die primitive Geisteslage ist um nichts weniger einmalig als die höchst entwickelten Kulturen. Sie ist *geistige Urschöpfung*, wenig differenziert, aber nicht ungeistig, nicht psychologisch. Die Behandlung der primitiven Kulturen unter dem Gesichtspunkt der Völkerpsychologie ist eine ungeheure Unterschätzung ihrer Geistigkeit vom Standpunkt des Individualismus und der rationalen Aufklärung. — Natürlich ist es möglich, die Frage zu stellen, welchen psychologischen Typen Völker, Zeitalter, Rassen, ebenso aber auch einzelne Persönlichkeiten zugehören, auf Grund welcher naturgegebenen Veranlagung sie zu ihrer geistig-individuellen Eigentümlichkeit gelangt sind. Aber eine Völkerpsychologie in *diesem* Sinne gehört nicht in die Psychologie, sondern gehört zur biographischen Aufgabe der Historie. Die Völkerpsychologie als Gestaltwissenschaft dagegen findet ihre einzig mögliche Erfüllung in der Soziologie.

3. Die Soziologie

a) Das Wesen des sozialen Organismus

In der biologischen und psychologischen Sphäre hat sich das Individuelle herausgearbeitet bis zu seiner höchsten Verselbständigung im Ichbewußtsein. Aber in dieser Entwicklung ist eine Unwahrheit enthalten: Das scheinbar isolierte Einzelwesen steht mit jedem anderen auf dem gleichen Seinsgrund und ist gestaltet durch die gleiche Denkform. Diese Wurzeleinheit macht sich in dem Maße geltend, in dem die Isolierung fortschreitet. Die Art aber, in der sie sich geltend macht, ist das Wachsen einer übergreifenden Gestalt, des *sozialen Organismus*. Und die Wissenschaft, welche sich mit der Einbeziehung der einzelnen in die übergreifende Gestaltseinheit des Sozialen beschäftigt, ist die Soziologie.

Von sozialem Organismus kann erst da gesprochen werden, wo das Einzelne sich zur Besonderheit fortgebildet hat. In der dynamischen Sphäre ist das noch nicht der Fall. Die der Ratio ganz unterworfenen Dinge stehen unverbunden nebeneinander unter dem Symbol ihrer *Undurchdringlichkeit*. Erst in dem Maße, in dem das Denken in den Dingen wirklich wird, oder — was das gleiche ist — das Sein dem Denken Widerstand leistet, kann aus dem Nebeneinander ein Ineinander werden. Nicht das gleichmäßig einem Gesetz Unterworfenene, sondern das individuell in sich Gestaltete und Abgesonderte ist der Vergesellschaftung fähig.

Der soziale Organismus hat keine äußere anschauliche Form wie die biologische und psychologische Gestalt. Er ist wahrnehmbar nur in seinen Wirkungen auf diese Gestalten. Es ist deswegen notwendig, sein Wesen anschaulich zu machen sowohl von der biologischen wie von der psychologischen Seite her, aber so, daß sein selbständiger Gestaltcharakter im Unterschied von den anschaulichen Gestalten offenbar wird.

Vor allem muß der Eindruck vermieden werden, als ob es möglich wäre, den sozialen Organismus aus individuell-biologischen oder psychologischen Motiven zu *erklären*. Das ist eine wenn auch häufige so doch durchaus irrige Deutung des Tatbestandes. Zweifellos sind, wenn eine soziale Einheit existiert, auch individuelle Motive, subjektive Interessen und reine Sachbeziehungen für soziale Vereinigungen maßgeblich. Aber es ist unmöglich, von diesen Beziehungen aus, die immer schon die Existenz der sozialen Einheit voraussetzen, eben diese Einheit zu erklären. Es ist das ein heterogener Eingriff der erklärenden Gesetzesmethode, vergleichbar dem Versuch der Assoziationspsychologie, das Seelische, und der Entwicklungslehre, das Lebendige kausal-mechanisch zu erklären. Der Versuch, den sozialen Organismus aus den einzelnen aufzubauen, in denen er sich realisiert, endigt notwendig mit seiner Zerstörung, praktisch-politisch wie theoretisch-wissenschaftlich. Der soziale Organismus ist eine Gestalt, die zwar nur von der Biologie und Psychologie her anschaulich zu machen, aber doch ihnen gegenüber durchaus selbständig ist.

Der gleiche schöpferische Lebensakt, der in der Biologie den selbständigen Einzelorganismus schafft, stellt die Einzelorganismen in eine organische Einheit soziologischer Art. Nicht zwei Akte liegen hier vor, so daß erst der Einzelorganismus gesetzt würde und dann die soziologischen Beziehungen, sondern die einzelnen werden gesetzt als aufeinander bezogen, ganz gleich ob in Gemeinschaft oder Kampf. Wie es der gleiche Akt ist, der das Innere und Äußere, die psychologische und die biologische Gestalt setzt, so ist es der gleiche Akt, der diese Gestalten als individuelle und als soziologisch verbundene setzt. Man hat zur Deutung dieses schöpferischen Aktes den Begriff einer gemeinsamen *organischen Substanz* angewandt, die sich durch Vererbung fortpflanzt und in allen Einzelwesen zusammengehöriger Gruppen lebendig ist. An und für sich besteht kein Bedenken gegen diesen Begriff, wenn unbedingt vermieden wird, ihn gegenständlich zu nehmen und durch Begriffe wie „Vererbung“ ins Mechanistische gleiten zu lassen. Jedes äquivalente Kausalverhältnis muß hier ausgeschaltet werden. Die Gemeinschaft ist eine *ursprüngliche Gestalt* wie die psychologische und biologische, an und in der sich kausale Prozesse vollziehen können, die aber

immer die Voraussetzung solcher Prozesse ist und sich niemals aus ihnen erklären läßt. Die Gemeinschaft ist Substanz in metalogischem Sinne, sie ist eine eigentümliche seinsverwurzelte Wirklichkeit.

Die gleichen Erwägungen ergeben sich von der psychischen Gestalt her. So scharf auch die Isolierung der einzelnen durch ihren Ichcharakter getrieben sein mag, die Ichheit bleibt doch eine Abstraktion, wenn sie in dieser Isolierung erhalten wird. Das wirkliche Ich ist in jedem Augenblick getragen von einer übergreifenden Einheit, und die wirkliche Loslösung eines Einzel-Ichs ist schlechterdings unmöglich. Eine besonders wichtige Funktion der übergreifenden Einheit ist die Sprache. Wie unmöglich die abstrakte Isolierung des Einzelnen ist, zeigt sich darin, daß selbst das wortlose Denken und die mystische Versenkung sich dieses sozialen Instrumentes bedienen müssen, um zur Bewußtheit zu kommen. Auch die Tatsache des Verstehens von fremden Seelenleben setzt eine ursprünglich gegebene funktionelle Einheit voraus und läßt sich nicht durch Rückschlüsse aus dem eigenen Seelenleben erklären. Alles geistige Leben vollends ist wesensmäßig nur als soziales möglich. Der soziale Organismus ist also das Prius aller psychologischen Sozialformen und kann nicht aus ihnen abgeleitet werden. Zum Verständnis dieser Tatsache hat man ein reales *übergreifendes Ich* oder eine mystische Geistessubstanz angenommen: mit dem gleichen Recht und Unrecht wie die organische Substanz. Ist das übergreifende Ich oder die geistige Substanz im metalogischen Sinne als selbständige, urgegebene Gestalt gemeint, so ist gegen den Begriff nichts einzuwenden; sobald aber an Stelle einer schöpferischen Gestalt ein verborgenes Objekt gesetzt wird, ist energische Ablehnung notwendig.

So lehrt die metalogische Methode das Wesen des sozialen Organismus verstehen in dreifachem Gegensatz, erstens gegen die Versuche einer rational-mechanistischen *Erklärung*, zweitens gegen einen logistischen *Formalismus*, der bloß von einer logischen Einheit spricht, drittens gegen eine rationale *Vergegenständlichung* in dinghaft-substantiellem Sinne. Die metalogische Methode läßt den in der logischen Einheitsform sich verwirklichenden seinshaften Schöpfungsakt anschauen. Sie allein kann dem Wesen der lebendigen Gestalt gerecht werden.

b) Gegenstände und Methoden der Soziologie

Gegenstand der Soziologie sind die *Strukturformen* und *Strukturgesetze* des sozialen Organismus. Man hat die Soziologie als Wissenschaft von den Formen der Vergesellschaftung definiert. In dieser Begriffsbestimmung kommt zum Ausdruck, daß die soziale Gestalt nur an-

schaulich wird in ihren psychologischen und biologischen Realisierungen. Es wird aber zugleich der Anschein erweckt, als ob der soziale Organismus durch Aktivität der einzelnen, die ihm angehören, zustande käme. Darum ist es besser, nicht von Formen der Vergesellschaftung, sondern von Strukturformen und Strukturgesetzen des sozialen Organismus als Gegenstand der Soziologie zu reden. — Grundlage aller Soziologie ist die Wesens- und Kategorienlehre des Sozialen, die *Sozialphilosophie*, wie sie in den Ausführungen des vorhergehenden Abschnittes angedeutet ist. Darauf gründen sich die allgemeinen soziologischen Gesetze, die für jede soziale Gemeinschaft gelten. Sie finden ihre Anwendung in den verschiedenen Arten sozialer Gestaltungen, von der flüchtigsten Berührung zweier Wesen bis zu der Einheit des Menschengeschlechtes und darüber hinaus bis zu der Idee einer kosmischen Gesellschaftsstruktur. Alle biologischen und psychologischen Funktionen, soweit sie in soziale Form eingehen, können Gegenstand der *soziologischen Formenlehre* werden. Auch für die geistigen Funktionen trifft das zu. Aber ebensowenig, wie es Aufgabe der Religions-, Kunst-, Moral-Psychologie ist, etwas über das Wesen und die Bedeutung dieser Dinge auszusagen, sondern lediglich ihre Existenzformen im seelischen Leben festzustellen, ebensowenig ist es Aufgabe der Soziologie, an die Stelle der Geisteswissenschaften zu treten. Es gibt eine Auffassung der Soziologie, nach der sie, genau wie die Psychologie und vorher die Biologie, die geistigen Dinge, die ja immer *auch* biologisch, psychologisch, soziologisch sind, in sich auflösen will. *Geisteswissenschaft gleich Soziologie*, das ist eine Formel, die von Comte her bis in die Gegenwart wirkt und die Stellung der Soziologie so schwierig gemacht hat. Es kommt für das Verständnis der Soziologie alles darauf an, diesen Irrtum zu überwinden. Ihre Aufgabe ist es, aus den Inhalten des sozialen Lebens die konstanten Strukturgesetze zu erheben. Zu diesem Zwecke ist bei jeder soziologischen Untersuchung zu fragen, ob der behandelte Vorgang eine individuell-geistige Schöpfung oder eine soziologische Form für jede mögliche Geistesschöpfung ist. Dieses Vorgehen ist nicht ohne Schwierigkeit, da sehr leicht aus dem häufigen Vorhandensein eines Inhaltes auf seinen formalen Charakter geschlossen wird. Um so wichtiger ist es, daß die Soziologie diese Aufgabe unvermischt mit geisteswissenschaftlichen Dingen löst und uns lehrt, die konstanten Formen und die variablen Inhalte des sozialen Lebens zu unterscheiden.

Die *Methode* der Soziologie ist völlig bestimmt durch die Gestaltungsmethode überhaupt. Wir finden die autogenen Gestaltungsmethoden: die Feststellung von Strukturgesetzen und Strukturformen; wir finden das heterogene Eindringen kausal-mechanischer Erklärungen und die Ein-

ordnung in Folgezusammenhängen soziologischer Typen und Entwicklungsstufen. Das letzte leitet über in die Methodik des Historischen. Der Unterschied bleibt aber der, daß die soziologische Typenlehre sich auf die Entwicklung der naturgegebenen soziologischen Strukturformen richtet, die geschichtliche Betrachtung dagegen auf die schöpferischen Inhalte, mit denen diese Formen gefüllt sind. Wie schwierig freilich diese Scheidung ist, zeigt die Betrachtung der Sozialfunktionen.

c) Die Sozialfunktionen

Es gibt eine Reihe von Funktionen, die nicht nur soziale Form annehmen können, sondern die ihrem Wesen nach sozial sind, Funktionen, durch die der soziale Organismus lebt und sich entfaltet. Es gehören dazu erstens diejenigen Funktionen, in denen die Verbundenheit der einzelnen im sozialen Organismus sich darstellt: die *geistige Verbundenheit* in Sprache und Schrift, die *räumliche* im Verkehr; zweitens diejenigen Funktionen, in denen der soziale Organismus sich *biologisch erhält* und *entfaltet*: die Sozialhygiene und Sozialökonomie; drittens die Funktionen der *politischen Entfaltung* des sozialen Organismus: die Rechts- und Staatsverwaltung im Innern, die Verteidigung und der Angriff nach außen; viertens die *geistige Entfaltung*: die Sozialpädagogik. Diese Sozialfunktionen wären nun zweifellos der wichtigste Gegenstand der Soziologie, wenn es möglich wäre, sie als gegebene Funktionen seinswissenschaftlich zu betrachten. Das ist aber nicht möglich. Keine dieser Funktionen ist nur gegeben, sondern jede ist zugleich aufgegeben, jede ist Gegenstand einer bewußten Gestaltung. *Bewußte Gestaltung* aber kann entweder technisch oder geistig schöpferisch oder beides zugleich sein. Daraus folgt, daß sämtliche Sozialfunktionen ihrem Inhalt nach anderen Gebieten zugehören als der Soziologie. So die Sprache ihrem Inhalt nach der Philologie, ihrer sozialen Verwendung nach der soziologischen Technik, die meisten übrigen ihrer Zielsetzung nach den praktischen Geisteswissenschaften, ihrer Durchführung nach gleichfalls der soziologischen Technik. Für die Soziologie bleibt lediglich die Aufgabe der soziologischen Formenlehre, die für diese wie für alle anderen Funktionen gilt.

Immerhin, die Sozialfunktionen haben eine soziologische Voraussetzung. Darauf gründen sich die Versuche, *seinswissenschaftliche* Betrachtungen zur Grundlage der soziologischen Technik zu machen: Wie die Grundlage der medizinischen Arbeit durch die biologische Seinswissenschaft gelegt würde, so beruhten die Normen der soziologischen Technik auf der Erkenntnis der sozialen Lebensgesetze, und wie die

Gesundheit des Körpers das Ziel der Medizin wäre, so die Gesundheit des sozialen Organismus das Ziel der Sozialtechnik. Aber diese Auffassung ist unmöglich, denn das Ziel der Sozialfunktionen kann nicht seinswissenschaftlich festgestellt werden. Die Zielbestimmung ist eine geistig-schöpferische Angelegenheit, die abhängig ist von der ethischen Grundhaltung. Der Begriff der „Gesundheit“ ist für diesen Zweck völlig unzureichend, denn das Geistige steht unter Umständen auch negativ gegen den Willen zur biologischen Selbsterhaltung. Nach der grundlegenden Zielbestimmung aber richten sich alle übrigen Zielsetzungen und nach ihnen die technischen Mittel. Natürlich sind diese Mittel nicht willkürlich, sie sind, wie in jeder Technik, gebunden an das Material, und das Material der Sozialtechnik ist die soziologische Wirklichkeit. Aber was aus diesem Material gemacht werden soll, das hängt ab von der letzten geisteswissenschaftlichen Zielsetzung.

Es ist aber auch nicht möglich, das soziologische Material aus der Verbindung mit den historisch verwirklichten technischen Formen herauszulösen, um auf diese Weise zur Erkenntnis allgemeiner sozialer Strukturgesetze zu kommen. Abgesehen von der soziologischen Formenlehre gibt es solche reinen Strukturgesetze nicht. Der soziologische Organismus ist in jedem Augenblick *sich selbst setzende Gestalt*. Und er setzt sich selbst durch Geist und Technik. Begrenzt bleibt die Selbstgestaltung allein durch die soziologischen Formen; aber soziologische Formen sind nicht Sozialfunktionen. — Die Sozialfunktionen gehören also ihrer normativen Seite nach in die praktische Reihe der Geisteswissenschaften, ihrer technischen Seite nach unter die Wissenschaften der soziologischen Technik.

C. Die universale Bedeutung der Gestaltmethode

Auf allen Gebieten der organischen Gruppe hat sich uns das Eindringen der gesetzeswissenschaftlichen Methode gezeigt. Wir haben das Recht und die Grenzen der Gesetzeswissenschaft in der Gestaltgruppe festgestellt. Aber auch die umgekehrte Tendenz liegt vor. Die Gestaltmethode beansprucht *universale Bedeutung* und sucht sämtliche Gebiete in sich aufzunehmen. Genährt wird diese Tendenz immer wieder aus den Tiefen des primitiven Bewußtseins mit seiner gegenständlich-mythischen Anschauung der gesamten Wirklichkeit. Ihre wissenschaftliche Ausprägung findet sie in den ästhetisch durchleuchteten Weltbildern der idealistischen Philosophie. Der Gedanke nimmt bald mehr biologische Form an (*Weltorganismus* bei Bruno und Schelling), bald mehr psychologische (*Allbeseelung* bei Leibniz), bald mehr soziologische (*Gei-*

sterreich im Neuplatonismus); doch pflegen die Formen ineinander überzugehen (*Weltseele* bei Bruno und Schelling, *Geisterreihe* bei Leibniz). Besonders gern wird der biologische und psychologische Gedanke auf die Himmelskörper angewandt (Plato, Fechner). Das physikalisch-gesetzeswissenschaftliche Denken empfindet alle diese Vorstellungen als fantastisch und sieht sie auf einer Ebene mit dem primitiv-religiösen Mythos. Aber die an sich berechtigte Kritik an jeder Naturfantastik pflegt doch ein dreifaches zu übersehen: Erstens gilt auf Grund der Kategorienlehre, daß das Organische wohl das Prius des Anorganischen, nie aber umgekehrt das Anorganische Prius des Organischen sein kann. Die Idee einer universalen Gestalt, an der sich die physikalischen Prozesse vollziehen, ist notwendig. — Zweitens muß die mechanistische Weltanschauung selbst eine Voraussetzung machen: die Einheitlichkeit des Ganzen, in dem die mechanischen Prozesse gelten. Es ist nicht zufällig, daß die mechanische Welterklärung aus der neuplatonischen Naturmystik hervorgegangen ist und ursprünglich die Aufgabe hatte, die Harmonie des Kosmos zu erweisen. Die Idee des *Kosmos*, d. h. der Einheitlichkeit und des Gestaltcharakters der Welt wird gerade von der unhistorisch-mechanischen Naturerklärung stillschweigend vorausgesetzt. — Drittens ist zu bedenken, daß der erkenntnistheoretische Idealismus die Einheit von Bewußtseinsgestalt und Seinsgestalt als notwendige Voraussetzung des Erkennens behauptet. Trifft diese Voraussetzung zu, so wird die geistige Struktur im Sinne des „Bewußtseins überhaupt“ zum Inneren der Wirklichkeitsstruktur im Sinne des „Universums“. Auch von hier aus wird die Idee der kosmischen Gestalt zur Denkforderung.

Aber freilich: Eine gegenständlich-mystische Weltauffassung darf darauf nicht gegründet werden. Gemeint ist die Tatsache der letzten *Positivität des Seins*, der Urgegebenheit einer kosmischen Gestalt, die als das letzte Prius aller mechanischen, organischen und psychischen Prozesse gedacht werden muß: Die Urschöpfung, die nicht anders erfaßt werden kann, als durch ein Stillstehen des Denkens vor dem Abgrund des bloßen Seins, der absoluten Position. Es ist selbstverständlich, daß dieser Akt ein metalogisches Verstehen bedeutet, wie die Erfassung des Lebens, des Ichs und der Gesellschaft. Aber die kosmische Gestalt ist kein Gegenstand der Erfahrung, wie die übrigen Gestalten. Sie ist nur vorausgesetzt, nicht gegeben. Denn wenn auch innerhalb der Weltformen das schöpferische Prinzip sich in der Einzelgestalt offenbart, so kann es sich doch in der Gesamtheit nur durch die unendliche Folge neuer Schöpfungen verwirklichen. So fordert es die innere Unendlichkeit des Seins. Der Gestaltcharakter des Kosmos wird durchkreuzt von

dem Folgecharakter des unendlichen Schöpfungsaktes. Darin offenbart sich die Dialektik von Denken und Sein in ihrer letzten Tiefe: Die Gestalt wird durchbrochen von der Geschichte.

b) Die technischen Wissenschaften

A. Grundlegung

1. Organische und technische Wissenschaften

Die Gestaltwissenschaften zerfallen in organische und technische Wissenschaften. In der organischen Sphäre wohnt der Zweck dem Sein selbst inne, in der technischen ist er von außen gesetzt, entstammt dem Subjekt. Es ist üblich, den *Gegensatz von organisch und technisch* exklusiv zu fassen, und die beiden Begriffe zu Symbolen entgegengesetzter Lebenshaltungen zu machen. Man könnte sagen, das Organische entstammt dem Sein, das Technische dem Denken. Zweifellos liegt dieser Gegensatz in der abendländischen Geistesgeschichte vor. Er beruht auf dem rationalen weltgestaltenden Willen, in dessen Dienst die Technik im Abendland getreten ist, und er hat seine Schärfe bekommen durch den gewaltigen heterogenen Angriff, den die subjektive Zwecksetzung im Bunde mit der physikalischen Gesetzesmethode auf alle Seins- und Geistesgebiete gemacht hat. Aber der Gegensatz trifft nicht zu in der autogenen Sphäre des Technischen und für die Methode der Technik als Wissenschaft.

Technik ist Wirklichkeitsformung nach einem Zweck. Die technischen Wissenschaften betrachten ihre Gegenstände als *Zweckgestalten*. Jeder Teil einer technischen Gestalt ist Glied und verliert seinen Sinn außerhalb seiner Gliedhaftigkeit; er sinkt in die bloß physikalische Seins-sphäre zurück, aus der ihn die Technik erhoben hatte. Demgemäß finden wir in der Technik die Erkenntnisziele der organischen Wissenschaftsgruppe: Strukturgesetze und Gattungsbegriffe, Typen und heterogene Folgen. Der Unterschied ist nur der, daß in der organischen Sphäre der Zweck dem Sein eingebildet ist, während er ihm in der technischen Sphäre aufgeprägt wird. Aber auch dieser Gegensatz trifft nur teilweise zu.

Die Technik verhält sich nämlich sehr verschieden zu den verschiedenen Seinsgebieten. Da innerhalb der organischen Gruppe das Sein in sich selbst zweckbestimmt ist, muß das technische Handeln den immanenten Zweck einer organischen Gestalt zerstören, wenn es ihr fremde Zwecke setzt. Es kann z. B. aus Bäumen nur Nutzholzer machen, wenn

es den Baum als Gestalt vernichtet und das Material „Holz“ daraus macht. In der organischen Seinsgruppe kann die Technik ohne Zerstörung der Gestalten nur solche Zwecke verwirklichen, die mit den inneren Tendenzen der Gestalten übereinstimmen. Wenn wir diese Tendenzen zusammenfassend als Entfaltung bezeichnen, wobei als negative Voraussetzungen auch Schutz und Erhaltung mit einbegriffen sind, so können wir die Technik in der organischen Gruppe *entfaltende* Technik nennen.

Die physikalischen Dinge sind ohne innere Zweckbeziehung. Der Zweck ist für sie etwas Fremdes, das mit ihren inneren Tendenzen nichts zu tun hat, ihnen im Gegenteil widerspricht. Demgemäß ist die physikalische Technik als *umgestaltende* Technik zu kennzeichnen. Selbstverständlich ist sie in jedem Augenblick abhängig von der Eigengesetzlichkeit ihrer Kräfte und Stoffe, aber sie zwingt dieselben in eine ihnen von Natur fremde Richtung und steht dabei in ständigem Kampfe mit der Eigenrichtung ihrer Objekte nach dem Wort, daß die Elemente das Gebild der Menschenhand hassen. Wo die Technik siegreich bleibt, da gestaltet sie das Bild der Wirklichkeit um.

Die moderne Naturwissenschaft hat die Technik, speziell die physikalische Technik, nicht als Zufallsprodukt hervorgebracht. Sie ist von vornherein im engsten Bunde mit technischem Wollen gewachsen. Das Ideal der *technischen Weltbeherrschung* leuchtete ihr vom späten Mittelalter an voraus, und ihre höchsten Triumphe waren zugleich technische Siege. Der stille Vorrang, den trotzdem die sogenannten reinen Wissenschaften genießen, ist weniger in ihrem fundamentalen Charakter als darin begründet, daß das griechische Ideal der Theorie durch den Humanismus den tatsächlichen Rang der technischen Wissenschaften nie zu einem ausgesprochenen hat werden lassen. Der wirklichen Haltung des modernen abendländischen Geistes entspräche aber zweifellos eine Wertung der technischen Wissenschaften als eigentliches Ziel der wissenschaftlichen Arbeit.

Die historische Gruppe der Seinswissenschaften ist ihrem Wesen nach ohne Beziehung zur Technik. Es ist ja gerade die Eigentümlichkeit des einmalig Schöpferischen, in seinem Sein *zweckfrei* zu ruhen. Das Sein ist „älter“ als der Zweck. Und wo das Sein alle rationalen Bindungen abgestreift hat, da hat der Zweck keine Stätte. So zeigt sich auch in den technischen Wissenschaften der Kampf zwischen Denken und Sein in seinen drei großen Stadien: In der physikalischen Gruppe zwingt der Zweck als fremdes Gesetz das Seiende in seine Bahnen; in der organischen Gruppe nimmt das Sein den Zweck in sich auf und läßt sich von ihm nur insoweit lenken, als er eins ist mit dem inneren Zweck des

Seins; in der historischen Gruppe steht das Sein in zweckfreier schöpferischer Einmaligkeit da, jeder technischen Einwirkung enthoben.

2. Die Methode der technischen Wissenschaften

Die Methodik der technischen Wissenschaften entspricht der Methodik der organischen Gruppe, doch machen sich Unterschiede bemerkbar zwischen den Wissenschaften der umgestaltenden und entfaltenden Technik. Die ersten stehen den physikalischen Methoden näher, die zweiten den historischen. — Die Produkte der umgestaltenden Technik haben als Gestalten keine reale Seinswurzel wie die organischen Gestalten. Sie haben darum etwas vom denkwissenschaftlichen Gebilde an sich. Sie sind von außen her geformt, freilich nicht durch Definition, sondern durch reale Umformung seinshafter Wirklichkeit. Die deduktiven und rationalen Elemente der Methodik treten deswegen in dieser Gruppe besonders stark hervor. Dennoch haben wir es mit Gestaltbegriffen zu tun. Denn das Prius aller Gesetzesfeststellung in der Technik ist die deskriptiv gewonnene Zweckgestalt. — Auch die kategoriale Betrachtung steht dem nicht entgegen. Zwar fehlt den physikalisch-technischen Gestalten mit dem immanenten Zweck die produktive Kausalität. Die technischen Gestalten sind keine Substanzen in primärem Sinn, und doch sind sie nicht substanzlos; sie sind Substanzen im sekundären, abhängigen Sinn. Ihr Ursprung sind die primären organischen Substanzen, von denen sie gesetzt werden und die ihnen Anteil geben an ihrer eigenen Substantialität. Physikalische Technik ist *rationale Organbildung* geistig bewußter Wesen. Dadurch erhalten die technischen Gestalten eine abgeleitete, sekundäre Produktivität. Sie stellen ein geschlossenes Kausalsystem dar, das dem unmittelbar physikalischen Prozeß enthoben ist und jeder physikalischen Kausalität, die in die Gestalt eingeht, eine bestimmte vorgeformte Richtung gibt. Das aber ist für die Methodik entscheidend; es zwingt zur Einordnung der physikalischen Technik in die Gestaltwissenschaften, trotz ihres kategorial betrachteten *sekundären Gestaltcharakters*.

Material und Produkt der entfaltenden Technik ist die organische Gestalt. An dem Gestaltcharakter dieser Gruppe kann also kein Zweifel bestehen; aber wie die umgestaltende Technik der physikalischen Gruppe nahesteht, so die entfaltende der historischen. Die Praxis der entfaltenden Technik hat es immer mit individualisierten *Einzelgestalten* zu tun. Medizin und Züchtung, Pädagogik und Ökonomie, Verwaltung und Diplomatie richten sich auf konkrete Gestalt-Individuen. Eine Wissenschaft von diesen Dingen muß darum so beschaffen sein, daß sie

im Stande ist, den Besonderheiten der einzelnen Gestalt gerecht zu werden. Das Individuelle aber wird erfaßt durch Einfühlung und Verstehen. Auf Grund des nachschaffenden Verstehens bringt die organische Technik ihre Gestalten zur Entfaltung. Sie ist darum in ihrem Verfahren weitgehend konstruktiv und hat in sich den Überzeugungscharakter, der dem historischen Verstehen eignet. Dennoch ist sie Gestaltwissenschaft, da sie das Individuelle nicht erfaßt um seiner selbst willen, sondern um des Zweckes willen, dem sie allem Einzelnen setzt, die ideale, entfaltete Gestalt, die selbst bestimmt ist durch die Normen der Geisteswissenschaft.

Der methodische Unterschied von umgestaltender und entfaltender Technik ist von Wichtigkeit namentlich für die soziologische Technik. Hier ist ein dauerndes heterogenes Einwirken der physikalischen Grundhaltung zu beobachten. Die Selbstgestaltung des sozialen Organismus wird mehr im Sinne *rationaler* als verstehender Konstruktion aufgefaßt. Die gegebene Gestalt wird nicht entfaltet, sondern sie wird zersört und in die physikalische Sphäre herabgedrückt, um dann nach Art der umgestaltenden Technik neu aufgebaut zu werden: ein in sich unmögliches Unternehmen, das nur in gewissen abstrakten Erwägungen ein heterogenes Recht hat. Dem gegenüber muß die organische Technik den Sinn des entfaltenden Handelns von dem andersartigen Sinn des umgestaltenden Handelns energisch abgrenzen, und zwar nicht nur in der Soziologie, sondern auch in den übrigen organischen Sphären. — Wenn gegenwärtig im Rückschlag gegen die mechanische Verkehrung der entfaltenden Technik der Begriff des Organischen, namentlich in der soziologischen Sphäre, zum Symbol eines bloß *vegetativen* Ideals gemacht wird, so wird vergessen, daß die Entfaltung des sozialen Organismus in keiner anderen Weise vor sich geht als durch bewußtes, geistigen Normen unterworfenen Handeln. Diese Normen aber sind selbst nicht wieder aus der organischen Sphäre zu gewinnen, sie sind Schöpfungen des Geistes und zerbrechen die geschlossene Gestalt zugunsten produktiver Folgeereihen. Sie machen aus dem Organischen das Historische. — So erhebt die umgestaltende Technik aus der physikalischen in die organische und die entfaltende Technik aus der organischen in die historische Sphäre. Die Wissenschaft aber von der Technik ist Gestaltwissenschaft in all ihren Teilen.

3. Technik und Geist

Technische Wissenschaften sind nicht nur Gestalt-Wissenschaften, sondern sie sind auch gestaltende Wissenschaften. Sie formen das Sein,

dessen Wesen und Gesetze sie erkennen wollen. Sie sind produktiv und gleichen darin den Geisteswissenschaften. Sie gehen wie jene über die Seinserfassung hinaus zur *Seinssetzung*. Das könnte zu der Meinung führen, als ob technische und Geistes-Wissenschaften zusammen gehörten, als ob Technik eine schöpferische Geistesfunktion wäre. Eine besondere Stütze würde die Auffassung in der entfaltenden Technik finden können, wo die technischen Gestaltungsakte häufig mitbestimmt sind durch geistige Normen sozialer oder rechtlicher Art. — Aber diese Auffassung ist unzutreffend. In der Technik bestimmt der Geist nicht sich selbst, sondern ihm fremdes Sein. Es werden Zweckgestalten gesetzt, und diese Zweckgestalten stehen unter seinswissenschaftlichem Gesetz. Schöpferisch im Sinne der Geisteswissenschaften ist in der Technik die Zwecksetzung. Darin unterscheidet sich auch die entfaltende Technik nicht von der umgestaltenden; mag ihre Zwecksetzung durch Sittlichkeit und Recht bestimmt sein, ihre Ausführung ist abhängig von der Seinstruktur ihrer Gestalten. — Zur Verdeutlichung dessen, was in unserem System als schöpferisch im eigentlichen Sinne bezeichnet werden soll, mag folgende Unterscheidung dienen: In den Denkwissenschaften wird das Objekt der Erkenntnis *gefunden*, in den reinen Seinswissenschaften wird es *entdeckt*, in den technischen Wissenschaften wird es *erfunden*, in den Geisteswissenschaften wird es *geschaffen*. Diese Termini entsprechen genau der Erkenntnishaltung und dem Erkenntnisweg in den verschiedenen Gebieten.

Die Abgrenzung der technischen Wissenschaften gegenüber den Geisteswissenschaften ist auch wichtig für die Geschichte der Technik. Es erhebt sich die Frage, ob nicht die technischen Gestalten, den geistigen Schöpfungen gleich, in einen echten Folgezusammenhang einzuordnen wären, ob nicht die *Geschichte der Technik* ein notwendiger Bestandteil der Kulturgeschichte ist. Die Antwort auf diese Frage ist nicht ohne Schwierigkeit. Denn beide, Technik und Kultur, haben ein doppeltes Moment in sich, ein geistig-normatives und ein technisch-seinshaftes, Schöpfung und Erfindung. Insofern die technisch geformte Wirklichkeit betrachtet wird, haben wir es mit einer Fortsetzung der heterogenen Folgereihe der physikalischen Wissenschaften zu tun. Sie ist uns in allen organischen Wissenschaften begegnet, und sie zieht sich in gleicher Weise durch die technische Sphäre, um in der entfaltenden Technik in wachsendem Maße mit autogener Geschichtsbetrachtung zusammenzugehen. — Werden dagegen die zwecksetzenden Kräfte, also die Geistesfunktionen betrachtet, so wird die Geschichte der Technik zu einem Teil der allgemeinen autogenen Geschichtsschreibung. — Ein deutliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Erfindung und Schöpfung liegt darin,

daß die Erfindung grundsätzlich *veraltet*, während die Schöpfung in sich unendlich ist und nur nach ihrer technischen, nie nach ihrer schöpferischen Seite veralten kann. Darum hat die Geschichte der ältesten Kulturen für jede Gegenwart neue aktuelle Bedeutung, während die Geschichte der technischen Veränderungen, auch kürzlich vergangener Zeiten, wenn sie nur vom technischen Standpunkt aus betrachtet wird, ohne Gegenwartsbedeutung ist.

4. Technik, Handwerk und Kunstgewerbe

„Jedes Ding hat seine Wissenschaft“, diese Redensart weist auf ein methodisches Problem hin, die Frage nämlich, wo die „Kunst“, das Handwerk, aufhört und die Wissenschaft anfängt. Grundsätzlich kann zweifellos jedes Ding seine Wissenschaft haben, d. h., es kann jeder, auch der kleinste Zweck, zu einer systematischen Betrachtung der Mittel führen. In Wirklichkeit wird die wissenschaftliche Erwägung weithin durch instinktive, erworbene und vererbte Praxis ersetzt. Und die Praxis bleibt auch da im Recht, wo die Wissenschaft längst machtvoll eingesetzt hat. Maschinenbau ist wissenschaftliche Theorie. Aber wirklicher Maschinenbau ist nicht möglich ohne Praxis. Die konkrete Wirklichkeit, die individuelle Gestalt, selbst in der mechanischen Technik, birgt immer eine Fülle von Irrationalitäten in sich, die nur dem Instinkt und der Übung zugänglich sind, die dem reinen Denken fremd bleiben. Andererseits sucht die Wissenschaft die Praxis vom Zufälligen, Unzureichenden zu befreien und sie möglichst vollkommen durchzurationalisieren. So gehen *Wissenschaft und Handwerk* in der ganzen Breite des technischen Handelns teils miteinander, teils gegeneinander. Der grundsätzliche Unterschied aber kann folgendermaßen definiert werden: Wissenschaft liegt da vor, wo eine zusammenhängende und erschöpfende theoretische Grundlegung gegeben ist, die sich aufbaut auf seinswissenschaftlichen Erkenntnissen. Handwerk liegt da vor, wo eine Summe von zufälligen Erfahrungen und Beobachtungen zu gewohnheitsmäßiger Tätigkeit weitergegeben wird. Der Unterschied ist also in der Methode, nicht in den Gegenständen begründet. Jedes technische Handeln hat ein handwerkliches Element in sich, und jedes technische Handeln kann auf wissenschaftlichem Grunde aufgebaut sein.

Neben dem handwerklichen Element der Technik steht das Künstlerische. Das Problem ist schon in dem Worte „Kunst“ gegeben, das im Sinne von Können zunächst nur die technische Befähigung ausdrückt, dann aber die Bedeutung einer besonderen Geistesfunktion, der ästhetischen, bekommen hat. Kunst im Sinne von Können gehört zur Ausübung jeder Kulturtätigkeit. Es gibt eine Kunst der Forschung, der

Predigt, der Malerei, die sämtlich in die Sphäre der entfaltenden Technik gehören. Nun aber kann das Technische selber, insofern es seinsgestaltend ist, sich verbinden mit dem Künstlerischen und dadurch zu einer eigentümlichen Doppelperscheinung führen, dem *Kunstgewerbe*. Kunstgewerbe kommt nur in der Sphäre der umgestaltenden Technik vor. Zwar hat man vielfach versucht, auch die Produkte der entfaltenden Technik, eine hochgezüchtete biologische Gestalt, einen vollkommenen sozialen *Organismus*, z. B. den Staat, als ein Kunstwerk zu bezeichnen, aber dieser Sprachgebrauch ist uneigentlich. Die organischen Gestalten sind durch ihren eigenen Zweck bestimmt; sie können nur die ästhetische Bedeutsamkeit vollkommener Naturerscheinungen in sich tragen, sie können aber nie zu Kunstwerken werden; denn die künstlerische Prägung ist eine dem immanenten Zweck des Stoffes fremde. Kunstgewerbe gibt es darum nur in der Sphäre der umgestaltenden Technik, deren Wesen ja die Fremdgestaltung des Stoffes ist. — Das wichtigste Gebiet der umgestaltenden Technik, in dem Wissenschaft und Kunst sich die Hand reichen, ist die *Baukunst*. Technik und Ästhetik sind gleichzeitig an ihr interessiert. Für die Praxis und für die ästhetische Theorie ergibt das zahlreiche Probleme. Wissenschaftssystematisch ist es ohne Schwierigkeiten, da die technische und die künstlerische Betrachtung vollständig unabhängig voneinander sind. Bautechnik und Bauästhetik sind getrennt wie Naturforschung und Naturästhetik; nur in der Praxis sind sie eng verbunden.

5. Wert und Zweck

In den technischen Wissenschaften werden Zweckgestalten erkannt. Der Zweck aber ist subjektiv gesetzt, auch wenn er, wie in der organischen Technik, an den immanenten Zweck des Gegenstandes anschließt. Wir stellen nun die Frage, welcher Art der Zweck sei, der die technische Gestalt konstituiert. — Er ist gesetzt vom erkennenden Subjekt und er liegt im erkennenden Subjekt. Zweck der Technik ist der Mensch. Doch diese Bestimmung ist unzureichend. Der Mensch ist biologisch, psychologisch und soziologisch wirklich, und allen drei Seiten dient die Technik. Aber der Mensch als biologisches und psychologisches Einzelwesen ist eine Abstraktion. Wirklich ist allein der Mensch im sozialen Organismus. Alle technischen Zwecke dienen letztlich der Gestaltung des sozialen Organismus; und die technischen Wissenschaften betrachten die Wirklichkeit, insoweit sie für die Zwecke des sozialen Organismus formbar ist. Die Wirklichkeit wird eingegrenzt auf einen *Standpunkt* hin; nur insoweit sie in seiner Richtung umschaffbar ist, kommt sie in Betracht. Der technische Zweck ist also der Wirklichkeit gegenüber ein

subjektiver Standpunkt, und das Subjekt ist der soziale Organismus und seine Glieder.

Damit sind wir zum zweiten Mal auf den pragmatischen Gesichtspunkt gestoßen; das erste Mal trat er uns entgegen als Auswahlprinzip für die Bildung heterogener Folgezusammenhänge. Was dort als Auswahlprinzip erschien, tritt jetzt auf als zwecksetzendes Prinzip: der Mensch als lebendiges Wesen, konkret gesprochen, der Mensch im sozialen Organismus. Daraus ergibt sich die Doppelheit des objektiven und des *pragmatischen* Elementes in ihr. Neben dem universalen steht das durch Auswahl und Zweck begrenzte Erkenntnisziel. Es fragt sich nun aber, ob nicht eine höhere als bloß subjektive Rechtfertigung des pragmatischen Elementes möglich ist; es fragt sich, ob der pragmatische Zweck rein subjektiv ist und ihm infolgedessen beliebige andere Zwecke gleichgeordnet werden könnten, oder ob es für ihn selbst eine wissenschaftliche Begründung gibt. Ist der pragmatische Zweck ein Wert? Offenbar ist er ein Wert für das zweckentsprechende Subjekt, der Wert, der das Leben für alles Lebendige ist. Aber es gibt vielerlei Lebendiges, und jedes beansprucht diesen Wert für sich. Nicht ein subjektiver Wert ist gesucht, sondern der objektive, unbedingte Wert, die Geltung schlechthin. Sie allein kann die pragmatische Zielsetzung rechtfertigen. — Über Geltung entscheidet die Geisteswissenschaft. Nur sie kann eine wissenschaftliche Rechtfertigung der pragmatischen Zwecksetzung geben. Maßgebend für ihre Antwort aber ist die Tatsache, daß die entfaltende Technik, namentlich in der soziologischen Sphäre, selbst schon unter normativer Zwecksetzung steht, daß das technische Handeln hier nicht mehr bloß einem pragmatischen, sondern dem unbedingten Zweck dient. Die Sozialfunktionen stehen unter den Normen der praktischen Reihe der Geisteswissenschaften. So wird in der entfaltenden Technik der Zweck selbst zum Wert, das Pragmatische zum Gültigen.

B. Das System der technischen Wissenschaften

1. Die Wissenschaften der umgestaltenden Technik

Wir unterscheiden zwei Hauptgruppen der technischen Wissenschaften: die Wissenschaften der entfaltenden und der umgestaltenden Technik. Innerhalb der beiden Gruppen ist es zweckmäßig, sich an die einzelnen Seinswissenschaften anzulehnen; doch ist das nicht streng systematisch durchführbar, da die Subjektivität der technischen Zwecksetzung gewisse Gebiete technisch unverwertet lassen, andere für mehrere Gebiete gebrauchen kann und gewisse Zwecke durch gleichzeitige Ver-

wendung mehrerer Gebiete verwirklicht. Überhaupt ist ein geschlossenes System der technischen Wissenschaften unmöglich, da fortwährend neue Zwecke auftauchen und neue Mittel gefunden werden. Wohl aber gibt die Anlehnung an die reinen Seinswissenschaften der Gruppierung der technischen Wissenschaften einen festen Halt, während eine Ordnung nach Zwecken völlig in der Luft schweben würde.

Die umgestaltende Technik kann im Anschluß an die beiden großen Gruppen der physikalischen Sphären wieder geteilt werden: An die generalisierende Reihe der Physik knüpft an die Technik der Kräfte, Stoffe und Werkzeuge, an die individualisierende Reihe die Technik der Stoffgewinnung, der Stoffbeförderung und des Aufbaus. In der ersten Gruppe werden die allgemeinen, überall verwendeten technischen Werkzeuge geschaffen, in der zweiten Gruppe wird die Erdoberfläche einmalig umgestaltet.

So schließen also an die reine Mechanik, Dynamik, Chemie und Mineralogie, die *technische Mechanik und Dynamik*, die *chemische und mineralogische Technik* an. Die organische Chemie als Übergangsgebiet wird begleitet von der *Pharmazeutik*, die selbst überleitet zu der biologischen Technik. An die Geologie schließt sich sachgemäß an die *Bergbautechnik*, und an die Geographie, von ihr abhängig und sie mitbedingend, die *Verkehrstechnik und Bautechnik*.

II. Die Wissenschaften der entfaltenden Technik

1. Die biologische Technik

Wir schließen uns wieder an die drei großen Gruppen der organischen Sphäre an und beginnen mit der Betrachtung der biologischen Technik. Das Lebendige wird in doppelter Weise Objekt des technischen Handelns: Es wird geschützt und es wird gefördert. Daraus ergeben sich zwei Grundformen der biologisch-technischen Wissenschaft: die Heilung (einschließlich Hygiene) und die Züchtung. Und zwar verteilen sich beide auf die biologische Reihe (Pflanzen, Tiere, Menschen) so, daß am Anfang die Züchtung die erste Stelle einnimmt, am Ende die Heilung. Je mehr das individuell Gestaltete durchbricht, desto weniger kann die biologische Technik formen, desto mehr muß sie sich damit begnügen, die Eigenkräfte des Lebendigen zu unterstützen. So stehen neben der *Pflanzenheilkunde* die *Pflanzenzucht*, neben der *Tierarzneikunde* die *Tierzucht*, neben der *Medizin* die *Gymnastik*. Natürlich sind die Übergänge fließend, Heilung und Züchtung, Schutz und Förderung wirken wechselseitig aufeinander ein. Aber der Unterschied in der Arbeitsrichtung ist deutlich.

Für die Betrachtung der Medizin ist es wichtig, die Medizin als Glied im Wissenschaftssystem zu unterscheiden von der Medizin als Arbeitsgebiet einer wissenschaftlichen Fakultät. Die medizinische Fakultät ist eine Arbeitsgemeinschaft zwischen reiner und technischer Biologie. Aber Biologie ist nicht Medizin. Medizin im eigentlichen Sinn liegt nur da vor, wo der Zweck der Lebenserhaltung die wissenschaftliche Fragestellung bestimmt. Medizin ist Wissenschaft der entfaltenden Technik. Nun hat im Sprachgebrauch der Begriff des Technischen sehr stark die Klangfarbe des *Mechanischen* angenommen, und zweifellos ist ein mechanisches Element in aller Technik enthalten. Das Verhältnis von Mittel und Zweck fordert aus ökonomischen Gründen weitgehende Mechanisierung des technischen Prozesses. Aber die Mechanisierung ist selbst in der physikalischen Sphäre eine untergeordnete Angelegenheit. Entscheidend ist in der theoretischen wie in der praktischen Technik nicht das Mechanische, sondern das „*Ingeniöse*“, das produktive Verstehen. Das gilt natürlich in besonderem Maße für die organische Sphäre, wo das Individuelle als solches von Bedeutung wird und darum eine falsche Mechanisierung zur Zerstörung führt. Aber Technik ist eins wie das andere, denn es werden subjektiv gesetzte Zweckgestalten erforscht. Nicht die Medizin wird mechanistisch gedeutet, sondern die Technik wird erhoben aus ihrer mechanistischen Mißdeutung.

Schutz und Förderung haben eine gemeinsame Grundlage, die Erhaltung. Diejenige technische Tätigkeit, die sich auf reine Erhaltung des Lebendigen richtet, ist die *Ökonomie*. Wir haben besondere Wissenschaften der Ökonomie bei Pflanzen, Tieren und Menschenleibern nicht unterschieden, weil sich hier überall die Ökonomie entweder mit dem Schutz oder der Förderung verbindet und die bloße Erhaltung um der Erhaltung willen als besonderer Zweck nicht auftritt. — Die Sachlage ändert sich sofort, wenn der Mensch nicht mehr bloß als biologischer Organismus betrachtet wird, sondern als freies, von der Naturunmittelbarkeit durch die Vernunft losgelöstes Subjekt zahlreicher Bedürfnisse, deren Befriedigung eine rationale Aufgabe ist. Ökonomie ist Wissenschaft von der rationalen Bedürfnisbefriedigung. Erst wo ein Wirtschaftssubjekt vorhanden ist, entsteht die Ökonomie als Wissenschaft. Der Mensch aber als rationales Wesen ist immer auch als Wirtschaftssubjekt da, nie bloß als Naturwesen.

Die Ökonomie ist Individual- oder Sozialökonomie. Die erste schließt an die biologische, die zweite an die soziologische Sphäre an. Speziell ist es der anthropologische Teil der biologischen Wissenschaften, auf den sich die *Individual-Ökonomie* bezieht. Zur Individualökonomie gehören alle Wirtschafts- und Betriebslehren, deren Gegenstand ein Be-

trieb zum Zweck individueller Bedürfnisbefriedigung ist. Im Wesentlichen also *Landwirtschaft, Handwerk, Industrie, Handel*. Die Tatsache, daß die Mehrzahl dieser Betriebe von einer größeren Anzahl einzelner getragen ist und daß sie alle in die Gesamtwirtschaft verflochten sind, ändert nichts an der Möglichkeit, sie unter privatwirtschaftlichem Gesichtspunkt zu betrachten. Es sind Wissenschaften der biologisch-anthropologischen Technik.

Die heterogene Folgereihe der physikalischen Wissenschaften setzt sich in der biologischen Sphäre fort als Pflanzen-, Tier- und anthropologische Geographie und als Entwicklungsgeschichte. Das technische Korrelat dieser Gebiete ist die Bodengestaltung unter biologischem Gesichtspunkt, d. h. die *Landwirtschaft* einschließlich *Forst- und Gartenkultur*, aber ausschließlich der entsprechenden Betriebslehren, die zur Ökonomie gehören. Auch die Tierhaltung und -züchtung gehören dazu; dem Menschen gegenüber versagt hier der technische Gesichtspunkt, da die Wanderungen und Ansiedlungen des Menschen durch Schicksal und Freiheit, nicht durch eine ihm auferlegte Technik bestimmt werden. Ein besonderes Interesse beansprucht unter den genannten Gebieten die Gartenkultur, insofern sie zum Teil eine Erweiterung der Architektur ist und darum wie diese neben dem technischen ein ästhetisches Element in sich trägt.

2. Die psychologische Technik

Die Psychologie kann genau wie die Biologie Objekt der Technik in doppelter Weise werden: Als Gegenstand des Schutzes und der Förderung. — Dabei kommt sowohl die physiologische Psychologie wie die Kulturpsychologie in Betracht. An die physiologische Psychologie schließt sich einerseits die *Psychiatrie* an, andererseits die *Psychotechnik*, die wir als Lehre von der höchst möglichen seelischen Kraftentfaltung definieren wollen. Beide Wissenschaften sind als Wissenschaften verhältnismäßig jung, die Psychiatrie hat durch die Psychoanalyse eine weit über das medizinische Gebiet hinausgehende Bedeutung gewonnen, während die Psychotechnik sich zum Teil unter indischem Einfluß außerwissenschaftlich weiterbildet. Als Praxis dagegen sind beide Formen der psychologischen Technik uralte. Ihre höchste Vollendung haben sie gefunden in der religiösen Praxis der Beichte und der asketischen Konzentration, die wir, insofern sie in der praktischen Theologie wissenschaftlich bearbeitet werden, als theonome Formen der psychologischen Technik einordnen können.

Die der Kulturpsychologie entsprechende technische Wissenschaft ist

die *Pädagogik*. Sie enthält sowohl das schützende wie das fördernde Element. Da die Pädagogik der Kulturpsychologie entspricht, so ist ihre Zwecksetzung abhängig von den Normen des kulturellen Handelns überhaupt, d. h. von den Geisteswissenschaften. Die Lehre von dem pädagogischen Ziel gehört in die Ethik und Gemeinschaftslehre, aber die Pädagogik selbst als Wissenschaft von der geistigen Seelenleitung gehört in die Technik. Auch das bedeutet keine Herabwürdigung der Pädagogik. Technik ist *τεχνη*, „Kunst“, nicht im ästhetischen, aber im wirklichkeitsgestaltenden und produktiven Sinne. Die Tatsache, daß das pädagogische Verhältnis immer ein soziales Verhältnis ist, spricht ebensowenig wie bei der Ökonomie für ihre Einordnung in die soziologische Sphäre: Der Soziologie entspricht die Sozialpädagogik. Nicht auf die Tatsache der Vergesellschaftung kommt es bei der Einordnung an, sondern auf das Ziel; in der Individualpädagogik also auf die Leitung der individuellen Seele. Außerdem ist die Pädagogik nicht notwendig vergesellschaftet. Es gibt auch eine Selbstpädagogik, eine Kunst, sich selbst und die eigenen Anlagen zur Entfaltung zu bringen. Hierher gehören alle Methoden der Einübung in geistige und technische Funktionen, sowie die technischen Elemente der geistigen Individual-Funktionen, also von Kunst und Wissenschaft.

3. Die soziologische Technik

Wir kommen zu der dritten Gruppe der organischen Wissenschaften, der Soziologie und den ihr angegliederten technischen Disziplinen. Auf die Wissenschaften der soziologischen Technik sind wir schon in der Soziologie bei Besprechung der Sozialfunktionen gestoßen. Denn die Funktionen des sozialen Organismus werden alle durch technisches Handeln verwirklicht. Es ergeben sich auf diese Weise folgende Wissenschaften: Rhetorik und Publizistik, Verkehrswissenschaft, Verwaltungswissenschaften, Diplomatie und Kriegswissenschaft, Sozialökonomie und Sozialhygiene, Sozialpädagogik.

Die *Rhetorik* ist im Altertum bis tief hinein in das Mittelalter eine reich gepflegte Wissenschaft gewesen. In ihr kommt die Macht des Wortes über die Dinge zum Ausdruck, wie sie zuerst in der griechischen Sophistik empfunden wurde. Mit dem modernen Empirismus siegte der Gegenstand über das Wort: In der Sachlichkeit, nicht in der Kunstform liegt die Kraft der Rede. Nur die religiöse Rede fand bis zur Gegenwart systematische Pflege. Die *Homiletik* als Rhetorik auf theonomer Grundlage ist ein Teil der praktischen Theologie. Es ist nicht ausgeschlossen, daß mit der schon mehrfach erwähnten Umstel-

lung des Geistes und seiner Abwendung von dem rationalen Empirismus die Rhetorik von neuem Bedeutung gewinnen wird. — Im übrigen gehört die Rhetorik zu den Wissenschaften der kunstgewerblichen Technik. Ein technisches und ein ästhetisches Element sind in ihr vereinigt.

Die *Publizistik* handelt von der Überwindung der räumlichen Trennungen des sozialen Organismus durch das geschriebene Wort und von der Bildung eines Gesamtwillens trotz dieser Trennung. Die *Verkehrswissenschaft* zeigt die Mittel und Wege zur Überwindung des Raumes durch Personen und Sachen zum Zweck eines sozialen Lebens überhaupt. In beiden Wissenschaften müssen Elemente der umgestaltenden Technik mitberücksichtigt werden.

Der sozial-technische Charakter von *Verwaltung*, *Diplomatie* und *Krieg* ist evident. — Anders scheint es bei der *Sozialökonomie* zu liegen. Schon der Name ist keineswegs gefestigt. „Nationalökonomie“, die noch immer gebräuchlichste Benennung, erinnert an die merkantilistischen Theorien, ist aber für die Sache selbst zu eng, da die Träger des sozialökonomischen Prozesses keineswegs nur Nationen oder Staaten sind. Die Bezeichnung „politische Ökonomie“ weist auf das normative Element in der ökonomischen Zwecksetzung hin, führt damit aber aus dem eigentlich ökonomischen Gebiet hinaus in das politische. Die Stufenreihe: Privatwirtschaft — Volkswirtschaft — Weltwirtschaft ist nicht gleichartig, da die Privatwirtschaft als methodische Abstraktion allen Formen der Gemeinwirtschaft gegenüber steht. Wir wählen deswegen das Gegensatzpaar: Individual-Sozialökonomie. Aber auch diese Bezeichnung ist noch Mißdeutungen ausgesetzt. Es besteht die Gefahr, daß sie in soziologischem Sinne aufgefaßt wird. Sozialökonomie aber ist Lehre von einer Sozialfunktion, während Soziologie der Wirtschaft ein Teil der soziologischen Formenlehre ist.

Mit der terminologischen Frage sind zwei sachliche Fragen verknüpft: die Abgrenzung der Ökonomie als technische Wissenschaft sowohl gegen die reine Seinswissenschaft als gegen die Geisteswissenschaft. Die erste Abgrenzung ist nötig, weil der ökonomische Prozeß namentlich von der liberalen Wirtschaftstheorie als eine rein objektive Wirklichkeit aufgefaßt wird, deren Gesetze nach naturwissenschaftlicher Begriffsbildung festzustellen sind. Nun gilt für jedes technische Produkt, daß es den Gesetzen des Materials folgt, in welchem es gestaltet wird. Eine Sozialökonomie folgt also notwendig den allgemeinen soziologischen Formgesetzen. Aber diese Gesetze sind keine ökonomischen Gesetze. *Ökonomische Gesetze* entwickeln sich erst, wenn der teils bewußt, teils unbewußt wirkende technische Wille ökonomische

Einrichtungen geschaffen hat, an denen sich diese Gesetze vollziehen. Die ökonomischen Gesetze sind Gesetze der technisch geformten ökonomischen Sozialfunktion, und sie ändern sich, sobald Zweck und Mittel sich ändern. Es ist hier nicht anders als bei den übrigen Sozialfunktionen, Krieg, Diplomatie usw. Die Idee einer „reinen“ Ökonomie ist eine unmögliche Abstraktion. Ökonomisches Handeln ist entfaltende Sozialtechnik. Auch die liberale Theorie setzt ein bestimmtes Ziel des sozialen Lebens und bestimmte technische Mittel als gegeben voraus; sie unterscheidet sich darin von keiner anderen Theorie. Sie unterscheidet sich nur in ihrer Zwecksetzung und in ihrer Vorstellung von den richtigen Mitteln zur Zweckverwirklichung. Ist beides einmal anerkannt, so ergeben sich als Konsequenz Gesetze der liberal gehandhabten ökonomischen Funktion, aber nicht ökonomische Seinsgesetze. – Die Abgrenzung gegen die Geisteswissenschaft ist notwendig, wo der politische Charakter der Wirtschaft in den Vordergrund gestellt wird. Wirtschaftsrationismus und *Utopismus* wollen den Wirtschaftsprozess ausschließlich von der ethisch-rechtlichen Idee her bestimmen und übersehen die Eigengesetzlichkeiten und Grenzen, die jedes, auch das vollkommenste Zweckinstrument hat. Eben diese Gebundenheit aber grenzt die Ökonomie von den Geisteswissenschaften ab und macht sie zu einer technischen Seinswissenschaft. – Entscheidend für die Abgrenzung nach beiden Seiten hin ist die Zugehörigkeit der Sozialökonomie zu den Sozial-Funktionen. Denn dadurch wird die ökonomische Zielsetzung abhängig von der Gesamtzielsetzung, der politischen Idee; und die ökonomischen Mittel werden abhängig von den soziologischen Formen, die in allen sozialen Funktionen wirksam sind.

Die *Sozialhygiene* beschäftigt sich mit dem Schutz und der Entfaltung des sozialen Organismus in biologischer Beziehung. Die wichtigen Probleme der Volksvermehrung, der Rassenzüchtung usw. gehören hierher. Auch hier gibt es nirgends reine Seinsgesetze, überall ist die Zwecksetzung einerseits, die soziologische Form andererseits maßgeblich.

Die meisten der genannten sozialtechnischen Wissenschaften werden auch *Staatswissenschaften* genannt. Es hat das darin seinen Grund, daß der weitaus wichtigste Träger der sozialtechnischen Zwecksetzungen die rechtstragende Gemeinschaft, der Staat, ist. Die Bezeichnung ist unbedenklich, wenn sie nicht zu einer Vermischung mit Staatsphilosophie und normativer Staatslehre, d. h. Politik führt, die in die Geisteswissenschaften gehören. Ganz treffend ist die Benennung aber deswegen nicht, weil der Staat, wenn auch faktisch, so doch nicht notwendig Träger der meisten Sozialfunktionen ist und bei einzelnen dauernd die Neigung besteht, sich vom Staate frei zu machen.

Zu den sozialtechnischen Wissenschaften steht in praktisch engem Verhältnis die *Statistik*. Doch ist von ihr zu sagen, daß sie keine Wissenschaft, sondern eine Methode ist, die sämtlichen Wissenschaften dienen kann und muß, wenn sie auch auf ökonomischem Gebiet besonders wichtige Funktionen hat. Denn hier ist, wie nirgend anders, die Beschreibung und Materialbeschaffung von der Zahl abhängig. Aber zahlenmäßiges Material brauchen auch sämtliche übrigen reinen und technischen Seinswissenschaften. Ein eigenes Seinsgebiet hat die Statistik nicht. Sie gehört zur Wissenschaftsmethodik.

Die *Sozialpädagogik* endlich hat in sich ein technisches und ein ethisches Element. Die Gemeinschaftslehre hat zu zeigen, welche kulturellen Zwecke der soziale Organismus verwirklichen soll, während die technische Sozialpädagogik die Wege finden muß, auf denen jene Zwecke zu verwirklichen sind. Die Probleme der Volksbildung und Volkserziehung nach ihrer technischen Seite gehören der Sozialpädagogik an, die als letzte der sozialtechnischen Wissenschaften überleitet zu den Normwissenschaften selbst.

C. DRITTE GRUPPE: DIE FOLGEWISSENSCHAFTEN

A. Grundlegung

1. Das geistig Individuelle

Der Widerstand des Seins gegen das Denken kommt in der Setzung des *Individuellen* zum Ausdruck. Je individualisierter eine Wirklichkeitsgruppe ist, desto seinserfüllter, desto wirklicher ist sie. Die Erkenntnis erfaßt also da das Sein am vollkommensten, wo es am wenigsten den Denkformen unterworfen ist, wo es ihnen am stärksten widersteht. Nicht das rationalste, sondern das irrationalste Sein ist das wirklichste Sein. Die tiefste Seinserfassung ist der wissende Verzicht auf Erfassung des reinen Seins, nicht der einfache naive Verzicht, sondern der bewußte, aus dem höchsten Ringen um die Form geborene Verzicht, der ein Durchbruch ist durch die Form und dessen Form eben dieses Durchbrechen ist. So bricht die Gestalt aus der Rationalität des Gesetzes hervor und offenbart sich als die tragende Substanz der dem Gesetz unterworfenen Wirklichkeit, und so durchbricht die schöpferische Folge die geschlossene Gestalt und offenbart sich als den lebendigen Inhalt, der in den Gestalten zur Verwirklichung drängt. Erst in der schöpferischen Folge wird das Sein lebendig erfaßt. Erst in ihr gewinnt das Erkennen volle Konkretheit. Auch die Gestalt ist noch

eine Abstraktion: Sie abstrahiert von dem die Gestalt tragenden „Selbst“, von dem schlechthin Besonderen, das jeder einzelnen Gestalt den substantiellen Charakter gibt. So ist die Folgewissenschaft die eigentlich *konkrete Wissenschaft*. Sie setzt die generelle Gestalt voraus und arbeitet mit generellen Gestaltbegriffen, aber ihr Ziel ist nicht die generelle, sondern die individuelle Gestalt.

In der physikalischen Gruppe gibt es keine vollkommen individuellen Gestalten, weil es keine echten Gestalten gibt. Die heterogenen Gestalten sind nicht von innen her, sondern durch Konstruktion pragmatischer Zusammenhänge individualisiert. Ihre Individualität ist nicht substantiell, sondern akzidentiell. In der Gestaltgruppe ist alles individuell, denn es gibt nur individuelle Gestalten; aber diese Individualitäten sind dem Denken gegenüber zu bestimmungslos, als daß sie ihre Unterwerfung unter die Art oder den Typus hindern könnten. Selbst das Ich, die höchste Loslösung von dem Allgemeinen, ist eine allgemeine Gestalt und wird durch psychologische Strukturgesetze erfaßt. — Und doch tritt mit dem Ich ein, neues Prinzip in die Gestaltgruppe: Die vollkommene Loslösung von dem Allgemeinen ist gemäß der Dialektik von Denken und Sein nur dadurch möglich, daß das Allgemeine in das Einzelne eingeht, daß das Einzelne selbst zu einem Allgemeinen wird. Das seiend gewordene Allgemeine, das existierende Denken aber ist Geist. Das *vollkommene Individuelle* ist also das *geisttragende Individuelle*. Eine Wissenschaft, die sich im autogenen Sinne mit dem Individuellen beschäftigt, kann nur die Wissenschaft von den geistigen Individualitäten sein. Diese Wissenschaft ist die Geschichte.

Die Abgrenzung des Individuellen geschieht in der physikalischen Gruppe durch Bildung pragmatischer Zusammenhänge, die teilweise in unechten Gestalten und Gestaltkompositionen eine objektive, wenn auch keineswegs zureichende Basis haben. In der organisch-technischen Gruppe setzt sich diese Betrachtungsweise fort; neu hinzu treten die aus der Entwicklung der Gestalten sich ergebenden Folgenreihen: Naturgeschichte und Geschichte der Technik. Die Abgrenzung des Individuellen in diesen Gebieten ist bedingt durch den individuellen Artcharakter, der die Gestalten kennzeichnet. Es sind Folgen von Arten und Typen, die hier dargestellt werden; die reinen Individualitäten aber bleiben unbeachtet. In der historischen Gruppe sind gerade sie Gegenstand der Betrachtung; psychische und soziale Einzelgestalten, in denen das Allgemeine als Geist lebendig ist, werden in ihr behandelt. Die Abgrenzung des Individuellen geschieht hier also durch eine doppelte Betrachtungsweise: Die geisttragende Einzelgestalt ist einerseits individuelle Gestalt und wird erfaßt mit Be-

griffen, die der Gestaltbeschreibung dienen. Andererseits geschieht die Beschreibung der Einzelgestalten um des Geistes willen, den sie tragen. Es vereinigen sich also in jeder historischen Darstellung *Gestaltbeschreibung und Geisterfassung*. Auf dieser Doppelseitigkeit des Historischen beruht seine Abgrenzung einerseits gegen die heterogenen Folge-reihen, andererseits gegen die Geistesgeschichte, die ein Element der normativen Geisteswissenschaften ist. Die Gestaltbeschreibung gibt der Historie die seinshafte Verwurzelung, die Verbindung mit den übrigen Seinswissenschaften, deren Elemente sie sämtlich in sich aufnimmt. Die Geisterfassung macht die Historie zur Grundlage der Geistesgeschichte und damit zu einer Voraussetzung der Geisteswissenschaft.

2. Das historische Auswahlprinzip

Die Geschichte ist die konkrete Wissenschaft. Sie ist es im Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften. Aber sie ist es nicht schlechthin. Alles Seinshafte, alles Individuelle ist innerlich unendlich. Das Denken aber lebt in endlichen Formen, das Erkennen stiftet endliche Zusammenhänge. Auch die Historie ist, absolut betrachtet, abstrakt. Sie greift Elemente heraus, die für den Zusammenhang erheblich sind. Sie beschreibt die individuellen Gestalten nach ihrer Bedeutung für die geistigen Zusammenhänge, in die sie sie einreicht. Diese *Auswahl* ist zwar nicht pragmatisch wie bei den unechten Folgezusammenhängen, aber sie ist wertend, wenn auch wertend nach unbedingten Werten, nach Geltungen. In dem Wert als Auswahlprinzip setzt sich das pragmatische Auswahlprinzip fort.

Aber die Wert-Auswahl ist selbst abhängig von einem höheren Auswahlprinzip. Nicht jeder geistige Akt einer geisttragenden Einzelgestalt wird in Folgezusammenhänge eingereiht, sondern nur was konstitutiv ist für einen historisch erheblichen Zusammenhang. Welches ist nun der Maßstab für die historische Erheblichkeit eines Zusammenhanges? Welche Akte geistiger Wesen sind *geschichtliche Akte*? Es liegt nahe, auch hier das pragmatische Prinzip anzuwenden und zu antworten: Für jeden Betrachter sind erheblich diejenigen historischen Zusammenhänge, in denen er selber steht. Der engste Zusammenhang dieser Art ist seine eigene Geschichte, der weiteste die Geschichte der Menschheit. Dazwischen liegt die Fülle der kleineren und größeren Kreise, deren Entwicklung für jeden Kreis selbst und für alle, die zu ihm gehören, von Bedeutung ist. — Aber diese Antwort hebt sich selbst auf: Es fragt sich ja gerade, welcher einzelne und welcher Kreis das historische Recht hat, seine eigenen historischen Beziehungen zum Aus-

wahlprinzip geschichtlicher Zusammenhänge zu machen. Die Tatsache, daß ein einzelner Kreis sich selbst als historisch erheblich betrachtet, ist keine Begründung dafür, daß er ein Recht darauf hat.

Das historische Auswahlprinzip darf nicht unter den geschichtlichen Erscheinungen selbst gesucht werden, es kann nur in einer Deutung der Geschichte liegen, die der Geschichte als Ganzem ihren Sinn gibt. Eine solche Deutung vom Unbedingten her ist die Aufgabe der *Geschichtsmetaphysik*. Sie überwindet die pragmatische Subjektivität, die auch dem einzelnen geistigen Akt anhaftet, und gibt ihm die Beziehungen zu dem allen Einzelsinn fundierenden Sinn des Unbedingten, in dem mit der Subjektivität auch der Pragmatismus aufgehoben ist. Was für den Gang dieser „metaphysischen Geschichte“ in aller Geschichte von Bedeutung ist, das ist historisch erheblich, mag es auch noch so weit vom großen Gang des Geschehens abliegen. Die Geschichtsmetaphysik braucht nicht etwa in jedem Augenblick historischer Arbeit zum Bewußtsein zu kommen. Sie wird es sogar verhältnismäßig selten. Aber als unbewußtes Auswahlprinzip ist sie immer gegenwärtig und gibt der Bildung historischer Zusammenhänge die innerste Bedeutsamkeit. So bekommt der subjektive Pragmatismus, der dem Individuellen gegenüber in allen Seinswissenschaften herrscht, in der Geschichtsmetaphysik sein „absolut-pragmatisches“ Fundament, seine Verwurzelung im Unbedingten.

3. Die Kategorien des Historischen

Die historische Kausalität ist *produktive Kausalität*. Sie ist Kausalität, denn jeder historische Moment ist bedingt durch die Gesamtheit der vorausgegangenen Momente; er wäre nicht möglich ohne sie; aber sie ist produktive Kausalität, denn kein historischer Moment ist eindeutig bestimmt durch die Vergangenheit; er ist frei ihr gegenüber. *Freiheit* ist die Setzung des Neuen; Freiheit ist Anfang. — Der Freiheitsbegriff ist unmöglich in einer durch die gesetzeswissenschaftliche Methode bestimmten Weltanschauung; unter der Herrschaft der äquivalenten Kausalität hat der *Determinismus* immer recht. Der *Indeterminismus* ist verloren, sobald er die Willensfreiheit als einen Ausnahmefall in einer sonst determinierten Welt behauptet. Beide, Determinismus wie Indeterminismus, gehen von der Voraussetzung einer gegenständlichen Wirklichkeit aus: einer Welt, in der das Denken das Sein zerstört hat, in der die geschlossene Kausalität, die lebendige Gestalt, zerbrochen ist und der Ursprung, die irrationale Gegebenheit, keinen Platz hat. Der logische Ausdruck aber für die reine Gegen-

ständigkeit ist die äquivalente Kausalität, also der Determinismus. Der Freiheitsbegriff ist nur metalogisch zu erfassen durch Verstehen der produktiven Kausalität des Ursprungs, des Urständlichen als Prius alles Gegenständlichen. — Die Freiheit der individuellen Gestalt verwirklicht sich in jedem ihrer Lebensakte; in jedem Moment ist der Ursprung, das Urgegebene, gegenwärtig und maßgebend. Eben darin aber liegt auch die Grenze der Freiheit in der Gestaltsphäre: Die Gestalt ist das Gesetz, über das hinaus kein Lebensakt reicht. Erst wo die individuelle Gestalt geisttragende Gestalt ist, realisiert sich ihre Freiheit als schöpferische Neusetzung, aber nicht in der Gestaltsphäre, sondern im Geist. Durch die gesetzlich gebundene Freiheit der individuellen Gestalt verwirklicht sich die sinnhaft gebundene Freiheit des Geistes. Die geistige Schöpfung zerbricht nicht die Formen der individuellen Gestalt; aber sie durchbricht sie; sie setzt eine Sinnwirklichkeit, die aus keinem Strukturgesetz abgeleitet werden kann und die selbst kein Strukturgesetz ist, sondern ein einmaliger gültiger Sinn. In der historischen Sinnschöpfung kommt die produktive Kausalität, die Freiheit, zur unbedingten Verwirklichung.

Die produktive Kausalität verwirklicht sich in der Zeit, wie die äquivalente Kausalität im Raum. Die Bedeutung von *Raum und Zeit* in den drei Seinsgruppen ist für das Verhältnis der Gruppen zueinander höchst charakteristisch. In der physikalischen Sphäre ist der Raum maßgebend, in der historischen die Zeit, in der organisch-technischen Raum und Zeit. Der Raum entspricht dem Denken, der fixierten rationalen Form, dem Gesetz, das alles Individuelle auslöscht und das Einzelne sich unterwirft. Raum ist die Form des seiend gewordenen „Satzes“ und seiner zeitlosen Gültigkeit. Die Zeit entspricht dem Sein, dem unendlichen irrationalen Gehalt, der schöpferischen Folge, die das Einzelne aufnimmt in einen Sinnzusammenhang. Zeit ist die Form des seiend gewordenen „Sinnes“ und seiner schöpferischen Verwirklichung. Der „Satz“ ist raum- und zeitlos wie der „Sinn“; aber der seiende „Satz“, das Gesetz, hat die Form des Raumes und der seiende „Sinn“, die Folge, hat die Form der Zeit. Physikalische Gruppe und historische Gruppe verhalten sich wie Raum und Zeit. Der Raum ist die Seinsform des Gültigen, der unveränderlichen Form, die Zeit ist die Seinsform des Schöpferischen, der neuen Offenbarung des Gehaltes. Darum ist die Zeit die Form des konkret Wirklichen, die Form des Individuellen. Sie entspricht dem dynamischen Verhältnis von Denken und Sein, der inneren, jede endliche Form zersprengenden und neue Formen setzenden Unendlichkeit des Seins.

In der Gestaltgruppe sind Raum und Zeit von gleicher Bedeutung.

Die Gestalt entfaltet sich im Raum, sie ist ein seinshaft gewordenes „Gebilde“. Das ist unmittelbar anschaulich bei der biologischen und soziologischen Gestalt, es gilt aber auch mittelbar durch ihren notwendigen Gestaltzusammenhang mit den beiden anderen für die psychologische Gestalt. Aber der Raum ist zugleich aufgehoben in der Gestalt; das Glied ist gesetzt im Ganzen, was unmittelbar anschaulich ist an der psychischen, mittelbar an der biologischen und soziologischen Gestalt. Diese *raumverneinende Räumlichkeit* ist ein entscheidendes Merkmal der Gestaltgruppe. Ebenso verhält sich die Gestalt zur Zeit. Die Gestalten wachsen, sowohl innerhalb der Art, als auch von Art zu Art; und auch bei den technischen Gestalten wächst eine Gestaltidee aus der anderen hervor. Es wird Neues als neu und damit Altes als alt gesetzt; das aber geschieht in der Zeit. Zugleich ist die Zeit verneint durch das Gestaletgesetz, das jede Gestalt zur fixierten Form macht und die Entwicklungslehre fragwürdig erscheinen läßt. Diese *zeitverneinende Zeitlichkeit* entspricht der gebundenen Freiheit und der geschlossenen Kausalität der Gestaltgruppe.

Da die Gestalt Voraussetzung von Gesetz und Folge ist, so gibt es in der physikalischen Sphäre auch Zeit, in der historischen Sphäre auch Raum. In der autogenen Linie der physikalischen Wissenschaften ist die Zeit, wie schon bemerkt, eine *Dimension des Raumes* geworden. Sie ist Form der Entfaltung, aber nicht der Neuschöpfung. In der heterogenen Linie der physikalischen Gruppe ist die Zeit Form der makrokosmischen und mikrokosmischen Gestaltentwicklung. Sie offenbart den heterogen-strukturellen Charakter aller Wirklichkeit und die Überwindung des bloßen Gesetzes durch die Unendlichkeit des seinshaft Individuellen.

In der historischen Gruppe ist die Zeit vollkommen beherrschend. Die geisttragende Individualität tritt eben damit, daß sie Geist verwirklicht, in eine schöpferische Sinnfolge, deren Form die Zeit ist. Der Raum ist hier grundsätzlich bedeutungslos; aber der Raum fehlt nicht. Es sind ja Gestalten, die den Geist tragen; die Gestalt aber ist im Raum. Es sind eben keine idealen, sondern es sind seinshafte und darum lokalisierte Sinnzusammenhänge, die die Historie betrachtet; und die geographischen Wissenschaften beschäftigen sich ausdrücklich mit den räumlich-strukturellen Grundlagen der Geschichte. Dennoch besteht die Tendenz, das räumliche Nebeneinander in der Geschichtsbetrachtung zu überwinden und zu einer überräumlichen *Universalgeschichte* zu kommen. Die Idee der Universalgeschichte ist der Ausdruck für den Willen, das sinnleere Nebeneinander des Raumes zu besiegen durch das sinnerfüllte Nacheinander der Zeit. Das ist aber

nur möglich, wo ein Ineinander, d. h. ein Gestaltzusammenhang als Grundlage besteht. Nun ist ein Teil der Sozialfunktionen darauf gerichtet, die ideale Gemeinschaft der Menschheit auch zu einer soziologisch-realen Gestalt werden zu lassen. Es sind diejenigen Funktionen, die wir als raumüberwindend gekennzeichnet hatten. In dem Maße, in dem diese universale soziologische Gestalt wirklich wird, in dem also nach Art der Gestalt der Raum aufgehoben ist, wird er für die Historie bedeutungslos, wird die Universalgeschichte möglich. Ohne diese soziologische Synthese aber bleibt sie eine abstrakte Forderung. Und alle Versuche, sie zu verwirklichen, tragen einen abstrakt-intellektualistischen Charakter. Das Prius der universalen Geschichte ist die universale Gestalt.

4. Die Methodik des Historischen

Die Methodik des Historischen ist in der Methodenlehre der Seinswissenschaften grundlegend festgestellt. Das historische Erkenntnisziel ist der *sinnerfüllte Folgezusammenhang*. Es ist also nicht ausreichend, wenn man das Individuelle als Objekt der Historie bestimmt. Das Individuelle als solches ist nie Erkenntnisgegenstand, sondern nur das Individuelle in einem Zusammenhang. Es genügt aber auch nicht, wenn man von *individueller Totalität* spricht. Eine individuelle Totalität ist eine Gestalt. Aber die historische Folge ist gerade die Durchbrechung der individuellen Gestalt. Eine Folgereihe ist nie und an keinem ihrer Punkte Totalität; sie kommt aus dem Unendlichen und geht ins Unendliche, ist also nach beiden Seiten hin unabgeschlossen. Freilich werden die Folgeketten getragen von individuellen Gestalten, und ein Teil aller historischen Begriffe sind individuelle Gestaltbegriffe, wie Menschen, Völker, Gruppen, Bewegungen usw. Aber historisch werden diese Objekte erst dadurch, daß in ihnen sich Sinnfolgen verwirklichen, die nach allen Richtungen über sie hinaus gehen. Selbst die Biographie kann nie bei der einzelnen Gestalt stehen bleiben. Sie reiht sie ein in Zusammenhänge, die jede geschlossene Kausalität, jede Totalität durchbrechen. Totalität ist eine organische, aber keine historische Kategorie.

Die organisch-idealistische Metaphysik pflegt den Begriff der Totalität auf das Universum anzuwenden. Mit welchem Recht, haben wir gesehen. Die universale Gestalt ist eine notwendige Idee; aber ebenso notwendig ist die Idee einer universalen *kosmischen Geschichte*. Nicht die heterogene Folgeketten in der physikalischen Gruppe ist gemeint, sondern eine echte Geschichte, deren Voraussetzung psychische Innerlichkeit der kosmischen Gestalt ist. Ist das Universum Gestalt, so ist

es notwendig nicht nur äußere, sondern auch innere Gestalt, und ist als Grundlage aller, auch der geisttragenden Gestalten, selbst geisttragende Gestalt. Eine universale Sinnfolge wäre das Prius aller besonderen Sinnfolgen; und jeder einzelne Sinnzusammenhang, z. B. der einer menschlichen Universalgeschichte wäre verflochten in den kosmischen Sinnzusammenhang. — Aber die kosmische Gestalt, und darum auch die kosmische Folge, ist eine Idee. Sie darf nie zur gegenständlichen Wirklichkeit gemacht werden nach Art des Mythos oder einer schlechten Metaphysik. Sie ist das Prius aller gegebenen Zusammenhänge, aber sie ist nicht selbst ein gegebener Zusammenhang. Die universale, geisttragende, individuell-schöpferische Gestalt ist das höchste metaphysische Symbol, — aber es ist ein Symbol.

Die historische Erkenntnishaltung ist wahrnehmendes Verstehen, der historische Erkenntnisweg ist beschreibende Konstruktion. Das Element der Wahrnehmung kommt zum Ausdruck in der historischen Forschung, das Element des Verstehens in der historischen Einfühlung, während Beschreibung und Konstruktion gleichzeitig in der Darstellung wirksam werden. In diesen drei Elementen, *Forschung*, *Einfühlung*, *Darstellung* lebt die historische Arbeit. Sie haben jede ihre eigentümliche Richtung und wirken doch in jedem Akt historischer Erkenntnis zusammen.

Die *Geschichtsforschung* steht ihrem Objekt gegenständlich reflektierend gegenüber. Sie hat eine Technik des Forschens ausgebildet nach Art aller seinswissenschaftlichen Tatsachenfeststellung. Eine Reihe von Hilfswissenschaften gehören zu dieser Seite der historischen Arbeit. So Chronologie, Diplomatie, Schriftenkunde, Paläontologie, Archäologie, außerdem Ethnologie und Philologie, die besonders zu behandeln sind. Es ist dieses die grundlegende, das Material beschaffende Tätigkeit; sie offenbart am deutlichsten den seinswissenschaftlichen Charakter aller Historie.

Aber das Innere des geschichtlichen Lebens bleibt ihr verschlossen. In seine Tiefe dringt nur die *Einfühlung*, das Verstehen. Es war die große Leistung der romantischen Philosophie, für diese Haltung Bahn gebrochen zu haben. Unter heftigem Kampf gegen die rationale reflektierende Stellung zur Wirklichkeit wurde dem Prinzip der „intellektuellen Anschauung“ zum Siege verholfen. Subjekt und Objekt dürfen nicht auseinander sein, sondern das Subjekt muß sich wiederfinden in seinem Objekt. — So schuf die romantische Philosophie den historischen Sinn, der die großen Leistungen der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts hervorbrachte.

Die Einfühlung führt zur Beschreibung; die historische Beschreibung

aber ist konstruktiv. Sie sucht Sinnzusammenhänge nachzuschaffen. Das kommt zum Ausdruck in dem dritten Element der historischen Arbeit, der *Darstellung*. Die Darstellung leitet über zu der reinen Geisteswissenschaft und nimmt dadurch eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen Seins- und Geisteswissenschaft ein, die zu zahlreichen Problemen Anlaß gibt. Wo die Forschung das beherrschende Element ist, wird die Darstellung als Bericht über die Forschungsergebnisse aufgefaßt. Chronographien und Annalen, sowie eine Fülle von Spezialuntersuchungen usw. nähern sich dieser Form. Aber erfaßt werden auf diese Weise nur die äußeren Erscheinungen des geschichtlichen Lebens. Die inneren Zusammenhänge, der lebendige Sinn des Geschehens, bleiben unberührt. Dieser Art radikal entgegengesetzt ist die *pragmatische Geschichtsschreibung*, die fremdartige Gesichtspunkte an die Geschichte heranbringt, politische, moralische oder religiöse Tendenzen, und von ihnen aus die Geschichte subjektiv deutet und wertet. Für sie wird die Geschichte zu einer Exempelsammlung moralischer oder sonstiger Ideen. Ein eigenes Interesse hat die Geschichte nicht. Das Wahrheitsmoment dieser Auffassung ist aufgenommen in die Geistesgeschichte, die zu der normativen Geisteswissenschaft gehört. Aber Geistesgeschichte ist nur möglich auf Grund eigentlicher Geschichte. Der Geschichte gegenüber hat der Pragmatismus in jeder Form sein Recht verloren. Die verstehende, konstruktive Geschichtsdarstellung sucht die äußerliche Objektivität ebenso zu überwinden wie die äußerliche Subjektivität. Sie wird zur *genetischen Methode*, die den inneren Zusammenhang der Dinge selbst nachschaffen will.

Aber die Folgezusammenhänge sind geistige Zusammenhänge, und diese werden nur soweit sichtbar, wie das geistige Bewußtsein des Darstellers reicht. Die Grenzen seines schöpferischen Verstehens sind auch die Grenzen seines nachschaffenden Verstehens. Die innere Erfassung jeder geistigen Schöpfung ist abhängig vom *Standpunkt* im geisteswissenschaftlichen Sinne. Nicht die Grenzen des Standpunktes selber sind die Grenzen des Verstehens, wohl aber die Grenzen dessen, was in den Standpunkt positiv oder negativ aufgenommen ist, was also in irgend einer Weise ein Element des Standpunktes geworden ist und darum von ihm aus verstanden werden kann. Diese Sachlage hat vielfach zu Vergleichen zwischen *Geschichtswerk und Kunstwerk* geführt, man hat die universale Geschichte als das universale Epos bezeichnet, an dem alle Historie mitarbeite. Besonders von geisteswissenschaftlicher Seite aus wird der Versuch gemacht, die Historie der ästhetischen Sphäre zuzuweisen. Aber der Unterschied

ist offenbar. Alle Historie ist gebunden an die Resultate der Forschung. Eine neuentdeckte Urkunde kann die geistvollste Konstruktion zerstören. Die Darstellung ist schlechthin abhängig vom Material. Darin zeigt sich der fundamental seinswissenschaftliche Charakter der Geschichte. Darum kann sie auch nicht wie das Epos ihre Gestalten idealisieren und typisieren; sie hält sich an das gegebene Individuelle mit all seinen seinshaften Zufälligkeiten. Die Geschichtsdarstellung ist zwar abhängig von dem schöpferischen Standpunkt, sie selbst aber ist ein Nachschaffen, ein Entdecken, kein Schaffen.

Der Erkenntnisgrad in der Historie ist die *vermittelte Überzeugung*. Unmittelbare Überzeugung ist der Erkenntnisgrad der schöpferischen Konstruktion, vermittelte Überzeugung die Gewißheitsart der nachschaffenden Konstruktion. Das Nachschaffen ist gebunden an das „Andere“, es muß wahrnehmen und hat, soweit es wahrnimmt, nur Wahrscheinlichkeit. Sobald es aber aus dem Wahrnehmen zum Verstehen und zur Konstruktion kommt, sobald also das Objekt im Subjekt nachgeschaffen, zu einer Setzung des Subjekts selbst gemacht wird, erhebt sich die Wahrscheinlichkeit zur Überzeugung. Diese Doppelheit von Wahrscheinlichkeit und Überzeugung, die der Doppelheit von sachlicher und persönlicher Haltung entspricht, ist das Merkmal aller großen Geschichtsschreibung.

5. *Heterogene Methoden des Historischen*

Entsprechend dem Verhältnis von Gegenständen und Methoden findet sich auch in der historischen Gruppe das heterogene Eindringen gesetzeswissenschaftlicher und gestaltungswissenschaftlicher Methoden. Unter der Herrschaft der mathematischen Physik schien der wissenschaftliche Charakter der Historie nur dann gesichert zu sein, wenn die Erfassung *historischer Gesetze* gelungen wäre. Die Gesetze des Geschichtsverlaufes zu entdecken und von ihnen aus die Einzelheiten des Prozesses zu erklären, wurde zur methodischen Forderung. Nur so könne man die Wissenschaft der Geschichte von der epischen Gedichtserzählung unterscheiden. Bei der ungeheuren Kompliziertheit des historischen Geschehens sei eine derartige Aufgabe natürlich äußerst schwierig. Aber grundsätzlich müsse sie gestellt werden und sei keineswegs unerfüllbar.

Eine nähere Betrachtung der bisher aufgestellten historischen Gesetze ergibt nun aber, daß sie entweder geschichtsmetaphysische *Sinnwendungen* oder Gesetze der *soziologischen Dynamik* sind. Der ersten Art gehört vor allem Hegels »Dialektik« an, der zweiten Comtes »Ge-

setz der drei Stadien“, Marx’s „Gesetz des Klassenkampfes“ und Spenglers „Gesetz der Lebensalter“, die bald mehr sozialpsychologisch, bald mehr sozialpolitisch, bald mehr sozialbiologisch fundiert sind. — Die geschichtsdeutenden Gesetze können jedoch in keiner Weise als Gesetze im physikalischen Sinne bezeichnet werden. Sie erklären nicht, sondern sie deuten; sie schaffen einen systematischen Sinnzusammenhang und gehören der normativen Geisteswissenschaft an. Die Gesetze der soziologischen Dynamik sind echte Strukturgesetze und als solche von großer Bedeutung und autogenem Recht in der Soziologie. Es sind Gesetze von den konstanten Formen, in denen soziale und psychische Gestalten Träger historischer Folgezusammenhänge werden, aber es sind nicht Gesetze der historischen Bewegung selbst. Sobald sie es werden wollen, sobald sie ihren heterogenen Charakter der Geschichte gegenüber vergessen, zerstören sie das Geistige. Die Verwendung der drei erwähnten Gesetze zum Kampf gegen die individuell-schöpferische Auffassung des Geistes ist ein Beweis dafür. Wo der Unterschied von Existenzform des Geistes und existierendem Geist übersehen wird, da ist Geschichte und Geisteswissenschaft unmöglich.

Das gilt auch gegenüber dem heterogenen Eindringen der Gestaltmethode in die geschichtliche Sphäre in Form der *historischen Strukturenlehre*, die seit Dilthey einen wachsenden Einfluß gewonnen hat. Sie hat die große Bedeutung gehabt, der physikalischen Methode gegenüber die Eigenart der psychischen Gestalten zu erkennen und an Stelle der Erklärung die Beschreibung zu setzen. Sie vereinigte das Generelle und Individuelle durch den Begriff des Typischen im Sinne der Gestaltwissenschaften. Nun gibt es zweifellos geistespsychologische und geistessoziologische Typen, deren Erkenntnis eine heterogene Aufgabe der historischen Arbeit ist. Aber eben nur eine heterogene. Was auf diese Weise erkannt werden kann, sind die verschiedenartigen Gefäße für historische Inhalte, aber es sind nicht die historischen Inhalte selbst. Es sind Dispositionen für die Verwirklichung bestimmter geistiger Richtungen, aber es sind nicht die geistigen Richtungen selbst. Und derartige Dispositionen sind nicht einmal zwingend; sie können durch historische Schicksale weitgehend umgestaltet werden. Die geisttragende Gestalt durchbricht wieder und wieder ihre typologisch vorgezeichneten Grenzen. — Sobald aber die historische Strukturenlehre versucht, individuelle Erscheinungen zu erfassen, wird sie Geschichte. Sie behält die Neigung, sich mehr der individuellen Struktur als den übergreifenden Zusammenhängen zuzuwenden; sie wird mit Vorliebe zur Biographie und Monographie. Aber auch Biographie ist Geschichts-

schreibung. — Zuweilen erhebt die historische Strukturenlehre auch den Anspruch, Geisteswissenschaft zu sein. Dieser Anspruch muß unbedingt zurückgewiesen werden. Sie ist in jeder ihrer Formen Seinswissenschaft. Nicht geltende, sondern seiende Sinnzusammenhänge sucht sie zu erkennen. Geisteswissenschaft aber ist normativ.

B) Die Gegenstände der historischen Wissenschaften

1. Politische Geschichte, Biographie, Kulturgeschichte

Träger des geschichtlichen Prozesses sind die individuellen Gestalten. Die individuelle, geisttragende Gestalt ist Objekt der Historie. Daraus folgt die Möglichkeit einer doppelten Blickrichtung für die historische Arbeit. Sie kann die Entwicklung der historischen Gestalten als solcher betrachten, und sie kann die Entwicklung des Geistes in den historischen Gestalten betrachten. Im ersten Fall kann sie sich entweder auf die psychischen oder auf die sozialen Gestalten beziehen. Das ergibt eine dreifache Richtung der Historie: die politische Geschichte, die Biographie, die Kulturgeschichte. Politische Geschichte und Biographie gehören zusammen als *Geschichte der historischen Gestalten*; ihnen steht die Kulturgeschichte gegenüber als *Geschichte der geistigen Schöpfungen*. Freilich ist der Gegensatz nicht exklusiv. Auch die historischen Gestalten sind geistige Schöpfungen; aber sie sind mehr als das; sie sind zugleich Träger alles geistigen Schaffens; und sie werden in der politischen Geschichte und Biographie nicht insofern betrachtet, als sie Produkte, sondern insofern als sie Träger geistigen Schaffens sind. In der Kulturgeschichte werden sie dagegen gerade als geistige Schöpfungen behandelt. Das ist die Doppelseitigkeit des Geschichtlichen, von der wir in der Grundlegung schon gesprochen hatten. Aber diese Doppelseitigkeit bedeutet nicht Doppelheit des Gegenstandes; das historische Material ist in allen drei Formen das gleiche, verschieden ist nur die Arbeitsrichtung.

Die *politische Geschichte* ist Geschichte der historisch bedeutsamen sozialen Gestalten; sie ist nicht soziologische Entwicklungslehre, aber sie ist auch nicht Geschichte der sozialen Gestaltung. Die erste gehört in die Soziologie und beschäftigt sich mit den konstanten Strukturgesetzen, die zweite gehört in die Kulturgeschichte und betrachtet die Entwicklung der Sozialfunktionen. Politische Geschichte dagegen ist Geschichte der einmaligen Entwicklung individueller sozialer Gestalten. Wir nennen sie politische Geschichte aus dem gleichen Grunde,

aus dem die Sozialfunktionen den Namen Staatswissenschaften tragen, wegen des unbedingten Vorranges der macht- und rechtstragenden Gemeinschaft für die Gestaltung des sozialen Organismus. — Politische Geschichte ist keineswegs bloß Darstellung der politischen Handlungen im engeren Sinne, also Geschichte der diplomatischen, kriegerischen und Verfassung schaffenden Akte. Nicht nur durch sie erhält ja der soziale Organismus seine Form, sondern es gehören dazu alle Vorgänge und Funktionen, die für die Entwicklung der Sozialgestalt von Bedeutung sind. Das gesamte Material der Biographie und Kulturgeschichte ist also in der politischen Geschichte einbegriffen. Aber es wird nicht um seiner selbst willen betrachtet, sondern um des sozialen Organismus willen, dessen Entwicklung es mitbestimmt und für dessen jeweiligen Stand es ein Ausdruck ist. Grundlegend aber für jede Formung des sozialen Organismus ist die Kraft und die Richtung des in ihm lebendigen Macht- und Gemeinschaftswillens, der ihn trägt, schützt und entfaltet; grundlegend sind die politischen Akte, denn in ihnen wird der Träger aller übrigen Akte geschaffen und umgeschaffen.

Politische Geschichte ist also nicht etwa Geschichte der Politik, sei es der politischen Ideenbildung, sei es der politischen Technik, wie Diplomatie, Kriegskunst, Verwaltung; sondern sie ist Darstellung der Wirkungen, die diese Funktionen nebst allen anderen Funktionen einmalig auf die *Gestaltung des sozialen Organismus* gehabt haben. Die Einmaligkeit, das Wachsen und Vergehen der Individualgestalten, ist das entscheidende Merkmal der politischen Geschichte. Sie ist darum die naturgemäße Fortsetzung der heterogenen Folgenreihen: Die großen politischen Bewegungen gleichen astronomischen und geologischen Wandlungen und Katastrophen, sie schaffen den Boden für alle Kultur. Und doch sind sie mehr als Boden und Voraussetzung; wären sie nur dieses, so wären sie geographisch und nicht historisch erheblich. Sie sind aber zugleich Träger der Kultur und Kulturschöpfungen und darum historische Objekte, Glieder echter Folgenreihen, geisttragende Individualgestalten. — Die idealistische Methodenlehre sieht nur die *geistige Seite* des Historischen. Sie hat die Neigung, die politische Geschichte zugunsten der Kulturgeschichte zurückzudrängen oder die politische Geschichte zu einem Teil der Kulturgeschichte zu machen. Es ist das eine Konsequenz ihrer Vernachlässigung der heterogenen Folgenreihen, deren Fortsetzung ja die politische Geschichte ist. Es ist das Übersehen des seinshaften, gestaltmäßigen Charakters, den alle Geschichte hat. Wo aber die individuelle Gestalt als Träger der Geschichte erkannt ist, da ist zugleich die Doppelseitigkeit alles Histo-

rischen verstanden und der politischen Geschichte die Bedeutung wiedergegeben, die sie von altersher gehabt hat. Freilich darf sie nicht als Bericht über Schlachten und Dynastien auftreten, wie es vielfach geschehen ist, zum Teil unter Einwirkung biographischer und epischer Tendenzen, und den berechtigten Widerspruch der kulturgeschichtlichen Richtung hervorgerufen hat. Politische Geschichte ist Geschichte der individuellen sozialen Gestalten, das ist ihr Sinn und ihre fundamentale Bedeutung für alle übrige Geschichtsbetrachtung.

Was von der politischen Geschichte gegenüber den sozialen Gestalten gilt, das gilt von der *Biographie* gegenüber den psychischen Gestalten. Biographie ist Geschichte historisch erheblicher Glieder des sozialen Organismus. Sie ruht also auf dem Grunde der politischen Geschichte; und doch ist sie nicht eine Sammlung von Monographien zur politischen Geschichte. Sie hat es mit eigenen individuellen Gestalten zu tun, deren Entwicklung zwar in die Gesamtentwicklung verflochten ist, die aber darüber hinaus eine eigenartige Seinsverwurzelung, eine besondere Gestalt und ein besonderes Schicksal haben. Auch die Biographie knüpft an die heterogene Folgereihe an. Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang, wenn man auf die episch-mythischen Wurzeln der Biographie zurückgeht. Göttertaten und kosmische Schicksale sind der erste Inhalt der heiligen Geschichten. Göttertaten aber sind Umwälzungen im Himmel und auf der Erde, sind kosmische Katastrophen, auf denen die gegenwärtige Gestalt der Welt beruht. Und auch die Taten der Heroen ändern das Bild der Erdoberfläche. So eng sind im Anfang *Naturgeschehen und Geschichte*, heterogene und autogene Folge-reihen verknüpft. Erst allmählich gewinnt die persönlich-heroische Seite das Übergewicht, und das Heldenepos gestaltet die Helden zu geistigen Individualitäten durch. Aber noch immer herrschen die irrationalen Elemente der Kraft, der Leidenschaft, des Schicksals. Spät erst werden die geistigen Schöpfungen bedeutungsvoll, ohne doch je in der echten Biographie die irrationalen Elemente verdrängen zu können. Nirgends ist die Einseitigkeit der idealistischen Methodik so offenbar wie gerade in der Biographie, der ältesten und allezeit ursprünglichsten Form der Erfassung historischer Wirklichkeit.

Politische Geschichte und Biographie sind erfüllt von kulturellen Inhalten. Die ausdrückliche Betrachtung dieser Inhalte ist die *Kulturgeschichte*. Sie richtet sich nicht auf die geisttragenden Gestalten, sondern auf die geistigen Zusammenhänge selbst. Jede geistige und technische Funktion kann Gegenstand der kulturgeschichtlichen Betrachtung werden, von der Geschichte eines Handwerks bis zu der Geschichte der Religion. Dabei kann das politische und geographische Material

nicht fehlen, aber es ist nicht Erkenntnisziel. Erkenntnisziel ist die Entwicklung der geistigen Funktionen, sind die geistigen Folgezusammenhänge.

Die existierenden Sinnzusammenhänge können betrachtet werden unter dem Gesichtspunkt ihrer Existenz und unter dem Gesichtspunkt ihres Sinnes. Die erste Betrachtung ist Kulturgeschichte, die zweite ist *Geistesgeschichte*. Die Geistesgeschichte aber gehört nicht mehr der historischen Gruppe an. Die Existenz der Sinnzusammenhänge ist für sie gleichgültig. Ihre Aufgabe ist allein das schöpferische Sinnverstehen. Sie ist echte Normwissenschaft und ein Grundelement aller Geisteswissenschaften. — Für die Kulturgeschichte dagegen ist gerade die Existenz der Sinnzusammenhänge wichtig. Sie will erkennen, welche geistigen Schöpfungen vorliegen, wie sie beschaffen sind, wie sie genetisch zusammenhängen, welche Wirkungen sie ausüben usw. Sie sieht das Geistige in der Sphäre der Kausalität, während die Geistesgeschichte es in der Sphäre der Geltung betrachtet. Natürlich ist kulturgeschichtliche Arbeit nicht möglich ohne Verstehen der Sinnzusammenhänge. In jeder ihrer Darstellungen, die mehr ist als bloße Mitteilung von Forschungsergebnissen, ist Geistesgeschichte enthalten, wie umgekehrt jede Geistesgeschichte kulturgeschichtliches Material in sich schließt. Aber die Blickrichtung ist grundverschieden, das eine Mal auf die Existenz des Sinnes, das andere Mal auf den Sinn des Existierenden.

Alle Kulturverwirklichung hat ein technisches Element in sich. Darum knüpft die Kulturgeschichte unmittelbar an die *Geschichte der Technik* an, ja, die Geschichte der entfaltenden Technik kann ebenso unter technisch-heterogenem wie unter kulturell-autogenem Gesichtspunkt dargestellt werden. Es können die Zweckverwirklichungen, und es können die Zusammenhänge der Zwecksetzungen aufgewiesen werden. So knüpft die Kulturgeschichte, wie alle Geschichte, an die heterogenen Folgenreihen an und führt sie aus der Sphäre des Seins hinüber in die Sphäre des Sinnes.

Politische Geschichte, Biographie, Kulturgeschichte sind die drei grundlegenden Standpunkte der Geschichtsschreibung. In jedem von ihnen ist wieder bedeutungsvoll der Standpunkt des Historikers, sei es die Zugehörigkeit zu einem sozialen Organismus in der politischen Geschichte, sei es der geistesgeschichtliche Standpunkt in der Kulturgeschichte, sei es die Grenze des individuellen Verstehens in der Biographie. Ebenso aber wie die pragmatische Subjektivität der Auswahl grundsätzlich aufgehoben ist in der Sinndeutung vom Unbedingten her, in der metaphysischen Geschichte, ebenso ist die Subjektivität des

Verstehens in dem Maße überwunden, als es gelingt, über jeden individuellen, soziologischen oder psychologischen Standpunkt durchzudringen zu dem *absoluten Standpunkt*, der vom Unbedingten her deutet und versteht. Dieser absolute Standpunkt, der der Intention nach den Standpunkt überhaupt aufhebt, liegt aber auch jenseits des Gegensatzes von autogener und heterogener Geschichte. Er ist die Sinndeutung des kosmischen Prozesses überhaupt. Er ist aber nicht mehr Wissenschaft, sondern Metaphysik.

2. Anthropologie und Ethnographie

Wir wenden uns jetzt einigen Wissenschaften zu, die im Zusammenhang mit der historischen Gruppe stehen, zugleich aber über sie zurückgreifen auf die organische Gruppe. Die Namen Anthropologie und Ethnographie, Sprachwissenschaft und Philologie bezeichnen Wissenschaftskomplexe, die sich um einen Gegenstand gruppieren, der sowohl gegenständlich als auch methodisch in verschiedene Gruppen gehört. Die Aufgabe der Systematik solchen *komplexen Wissenschaften* gegenüber ist Auflösung und Verteilung der Elemente auf die systematisch selbstständigen Gruppen. Wir haben dieses Verfahren schon vielfach ausgeübt; in den genannten Fällen liegen die Dinge aber etwas schwieriger und erfordern eine eigene Behandlung.

Der Mensch als Objekt der *Anthropologie* ist zunächst eine biologische Gestalt. Die Anwendung der biologischen Struktur und Entwicklungsgesetze auf den Menschen und die Herausarbeitung einer Gattungseigentümlichkeit ist darum die erste Aufgabe der Anthropologie. Die Gattungsstruktur des Menschen individualisiert sich in den Menschenrassen und ihren Unterarten, deren Erforschung nach Strukturformen und Strukturgesetzen die weitere Aufgabe der Anthropologie ist. — Der Mensch ist aber, wie alle lebendigen Wesen, eine Erscheinung der Erdoberfläche und gehört als solcher in die *geographische Anthropologie*. — Das Verhältnis des Menschen zur Erdoberfläche ist nicht darstellbar, ohne daß die Einwirkungen des Menschen auf sie und seine typischen Verhaltensweisen ihr gegenüber in Betracht gezogen werden. Damit geht die Anthropologie über in die Geschichte der Technik. Dieses wieder ist nicht durchführbar ohne Einbeziehung psychologischer und soziologischer Elemente. Sobald aber psychische und soziale Inhalte zur Darstellung kommen, wird aus der Anthropologie Geschichte. Ein Sondergebiet findet sie also nur in der Biologie. — Dieser Sachlage hat die Anthropologie keineswegs Rechnung getragen. Vielmehr hat sie immer wieder in die übrigen Gebiete eingegriffen. Das hat folgenden

Grund: Vom Standpunkt der politischen und kulturellen Geschichtsschreibung pflegt ein großer Teil der Menschheit als *prähistorisch* oder *unhistorisch* betrachtet zu werden. Die Prähistorie wird als solche gekennzeichnet, weil von ihr keine historischen Dokumente vorhanden sind; unhistorisch werden die Primitiven genannt, weil sie es zu keiner eigentlichen Staatenbildung und zu keiner individuellen Kultur gebracht haben. Die prähistorische und unhistorische Menschheit wird dann der Anthropologie und Ethnographie überlassen. Maßgebend für diese Auffassung ist der gesetzeswissenschaftliche Standpunkt, der gerade in der relativ ungeformten Menschheit typische Strukturen und allgemeine Entwicklungsgesetze am besten feststellen zu können glaubt. So wird die Anthropologie zur Gestaltbeschreibung der außergeschichtlichen Menschheit, in der es konstante Formen, aber noch keine echten Folgezusammenhänge geben soll.

Diese Auffassung ist systematisch unhaltbar. Der Begriff des Prähistorischen ist rein literarisch; es fehlen ausreichende Dokumente über die ältesten Perioden, aber es fehlen nicht Dokumente überhaupt; und so weit die Dokumente reichten, war es auch möglich, echte Folgezusammenhänge zu erkennen. Ebenso fragwürdig ist der Begriff der primitiv-unhistorischen Menschheit. Überall, wo es gelang, in das Wesen *primitiver Kulturen* einzudringen, zeigen sich kulturelle und soziale Schöpfungen individueller und z. T. sehr hochwertiger Art. Wenn auch gegenüber den großen Kulturen das Typische stärker hervortritt, so ist doch das Individuelle bedeutungsvoll genug, um in echte Folgezusammenhänge eingeordnet zu werden. Die Anthropologie ist in der historischen Sphäre heterogen von Anbeginn der Menschheitsentwicklung an.

Die *Ethnographie* ist Beschreibung des Völkerzustandes, abgesehen von dem Moment der Folge. Ihr Objekt sind deswegen diejenigen Erscheinungen des Völkerlebens, in denen das Bleibende über das Veränderliche vorherrscht. Sie nimmt die Anthropologie in sich auf und erweitert sie durch Betrachtung der Völkerindividualitäten. Sie ist Gestaltbeschreibung der Völker. Aber sie ist außerstande, von dem geistig-Individuellen abzusehen. Sie geht unmittelbar über in Geschichte. Tatsächlich hat sie auch den Charakter einer Materialsammlung für die Geschichte angenommen und gehört als solche zu den Hilfswissenschaften der historischen Forschung.

3. Sprachwissenschaft und Philologie

Sprachwissenschaft und Philologie sind komplexe Wissenschaften, deren allgemeinster Gegenstand die Sprache ist. — Die Sprache ist zunächst ein psychophysisches Phänomen und darum Gegenstand der *Sprach-Physiologie* und *-Psychologie*. Aber die Sprache ist zugleich unmittelbare Ausdrucksform des Geistigen und hat als solche zwei Seiten: eine allgemeine, durch die sie mit der Logik verknüpft ist, und eine spezielle, durch die sie zum Ausdruck einer konkreten Geisteslage wird. In erster Hinsicht enthält die Sprache in sich die allgemeine Form des Denkens, das Logische. Daraus folgt die Aufgabe der *Sprachlogik*. Sie betrachtet nicht, wie die reine Logik, die logischen Sätze und Gebilde an sich, sondern die Art, wie sie im Element des Wortes zum Ausdruck kommen. Sie ist darum Seins- und nicht Denkwissenschaft, obgleich sie in ihren Rückwirkungen auf die Logik auch für die reine Denkwissenschaft von großer Bedeutung werden kann. Sie selbst aber gehört zur kulturpsychologischen Strukturenlehre. — In die Konstruktion individueller Sprachen führt die *Grammatik* ein. Sie ist, besonders als vergleichende Grammatik, die materielle Grundlage der Sprachlogik. Sie selbst aber ist nicht Logik, obgleich sie das Logische voraussetzt und die große Lehrmeisterin des logischen Denkens gewesen ist. Sie ist historisch-individualisierende Seinswissenschaft. Ihre Gesetze sind Beschreibungen der individuellen Struktur einer bestimmten Sprache, aber sie sind keine Sprachgesetze. Mit solchen hat es allein die Sprachlogik zu tun. — Die *Wortkunde* ist naturgemäß noch mehr als die Grammatik auf individuelle Beschreibung gerichtet. Sie hat ein biologisches und psychologisches Element in sich und gehört dadurch der Sphäre der individuell-heterogenen Gestaltbeschreibung an. Aber das ist nur die eine Seite. In der Wortbildung und -umbildung zeigt sich immer auch die Art, wie eine sprachschaffende Gemeinschaft geistig die Wirklichkeit erfaßt. Und in dieser Beziehung ist sie Objekt der historischen Betrachtung. — In umfassendere Zusammenhänge werden Grammatik und Wortkunde durch die *vergleichende Sprachwissenschaft* gestellt. Sie offenbart die ältesten erfaßbaren Ursprünge des Sprechens und die Beziehungen der individuellen Sprachen zueinander. Sie ist in ihrem Ziel zugleich historisch und strukturgebend. Sie will die Sprachgeschichte und die Gesetze der Sprachentwicklung erkennen. Und es ist in der Tat beides möglich infolge der Doppelseitigkeit der Sprache: Als Ausdruck des Geistigen ist die Sprachentwicklung historisch, als Ausdruckshandlung ist sie psychophysisch. Daraus ergibt sich die merkwürdige Sachlage, daß sowohl die historische wie

die strukturiesetzliche Methode der Sprachentwicklung gegenüber immer zugleich autogen und heterogen ist. Das entspricht durchaus der Doppelseitigkeit, die wir bei allen historischen Wissenschaften festgestellt haben.

Die Sprache, die Ausdruck geistiger Inhalte ist, hat sich selbst wieder einen Ausdruck geschaffen in der *Schrift*. Entsprechend dem weiteren Abstand vom Geist ist die Schrift technischer als die Sprache. Ihre Behandlung gehört in die Geschichte der Technik, und nur von allgemeinsten Voraussetzungen aus kann sie autogen-historisch gewertet werden.

Endlich ist die Sprache Material für künstlerische Formung. In dieser ihrer Bedeutung wird sie zu einem wichtigen Gegenstand der philologischen Betrachtung. Damit greift die Philologie in die ästhetische Sphäre über und erfüllt durch Darstellung der *Geschichte des Sprachstils und der Literaturformen* eine kulturgeschichtliche Aufgabe. — Das aber ist nur möglich, weil die Philologie den Inhalt selbst zu erfassen sucht, der in Wort und Schrift ausgedrückt ist. Dadurch wird sie zu einem Element der historischen Wissenschaft, und zwar auf allen Gebieten, wo Geistiges im Wort ausgedrückt ist. Sie wird zur *Interpretation*, zum Verstehen vergangener Sinnverwirklichungen. Aber sie ist nicht selbst Historie, sie schafft Material, und sie lehrt es verstehen. Sobald sie zur Darstellung übergeht, hört sie auf, Philologie zu sein, und wird zur Geschichte.

Zusammenfassend können wir sagen, daß Sprachwissenschaft und Philologie der Komplex derjenigen Wissenschaften sind, die sich einerseits mit dem Wort als selbständiger Wirklichkeit beschäftigen, andererseits vom Wort her die geschichtliche Wirklichkeit zu verstehen suchen.

DIE GEISTES- ODER NORMWISSENSCHAFTEN

I. GRUNDLEGUNG

A. DER GEIST

1. Geist, Denken und Sein

Die dritte Gruppe der Wissenschaften sind die Geistes- oder Normwissenschaften. Der *Begriff des Geistes* ist nicht so ursprünglich wie die Begriffe Denken und Sein; er ist von ihnen abhängig: Geist ist Selbstbestimmung des Denkens im Sein; es ist nicht möglich, das Wesen des Geistes zu erfassen ohne metalogische Erfassung der beiden Grundelemente des Wissens. Das Wesen des Geistes, seine innere Spannung, sein dynamischer Charakter, beruht auf dem unendlichen Widerspruch von Denken und Sein. In der logistischen Betrachtung des Geistes pflegt das Seinselement vernachlässigt zu werden, in der psychologischen das Denkelement und in beiden die Spannung der Elemente. Aber Geist ist keine Denkform und Geist ist keine Seinsform, sondern er ist trotz der Abhängigkeit von beiden eine eigene Form; Geist ist Form des seienden Denkens.

Alles Seiende ist denkgeformtes Sein und das Seiende ist um so wirklicher, je mehr Denken in das Sein aufgenommen ist. Das wirklichste Sein ist die individuelle geisttragende Gestalt, d. h. dasjenige Sein, in dem das Denken als Denken, als gültige Form, verwirklicht wird. In allem übrigen Sein wird das Denken als Seinsform, als bedingte, begrenzte, unmittelbare Form verwirklicht. In der geisttragenden Gestalt aber reißt sich das Denken los von seiner Bedingtheit, Unmittelbarkeit; es tritt allen Seinsformen gegenüber mit der Unbedingtheit seiner Forderung, es tritt dem Sein gegenüber als *Geltung*. Voraussetzung der Geistverwirklichung ist also die vollkommene Loslösung eines Seienden von der unmittelbaren Gebundenheit an seine endliche Form. Voraussetzung des Geistes ist die Freiheit. Nur für die freie individuelle Gestalt gibt es die unbedingte Forderung; nur auf dem Boden der Freiheit kann Geltendes verwirklicht werden. Hier liegt

die absolut klare und scharfe Grenze des Geistigen gegen das Psychische und Soziologische. Geist ist erst da wirklich, wo in individuellen Gestalten, die als solche ihren Strukturgesetzen unterworfen sind, Geltungen erfaßt werden, die allein ihrem Sinngesetz unterworfen sind. Darum ist jeder geistige Akt ein Durchbruch durch die Grenzen des unmittelbar Gestalthaften; ein Durchbruch, aber kein Zerbrechen. Denn es liegt im Wesen der geisttragenden Gestalt, daß sie in sich etwas verwirklicht, das nicht aus ihr stammt, das Gültige.

Vom Gültigen handeln auch die Denkwissenschaften. Ihre Gebilde und Sätze drücken die ewig gültige Form des rein in sich ruhenden Denkens aus. Geist ist das noch nicht, wenn auch seine Erfassung geistiges Tun ist. Geist ist erst da, wo Seiendes unter die Geltung tritt, wo die unbedingte Forderung ins Sein aufgenommen wird. Das ist die *Verbundenheit des Geistes mit dem Sein*, die der Logismus ebenso übersieht wie der Psychologismus die Freiheit des Geistes vom Sein. — Es sind die Funktionen der geisttragenden Gestalten, die unter das unbedingt Geltende treten. Die geisttragende Gestalt ist einerseits völlig losgelöst vom Allgemeinen, sie ist etwas schlechthin Eigenes, Individuelles. Andererseits trägt sie das Allgemeine in sich; sie kann alles Wirkliche in sich aufnehmen. Alles aber, was sie in sich aufnimmt, erhält die eigentümliche Formung, die gerade ihrer Individualität entspricht. Jede Gestalt ist dem Wirklichen gegenüber zugleich rezeptiv und reaktiv, aufnehmend und formend, und beides ist ein Akt. Geistig ist dieser Akt, insofern er nicht durch das unmittelbare Leben der Gestalt, sondern durch die unbedingte Forderung, durch das Geltende, bestimmt ist. Für die geistige Formung kommen alle psychischen und sozialen Funktionen in Betracht, in denen jener Akt der formenden Aufnahme verwirklicht wird, alle Funktionen also, in denen sich die Freiheit der geisttragenden Gestalt darstellt. Das System der Geisteswissenschaften hat diese Funktionen aufzuzeigen und zu gliedern.

Durch die Beziehung auf die Funktionen der geisttragenden Gestalten bekommt der Geist seine *Konkretheit und Fülle*, seine Individualität und Unendlichkeit. Das ist es, was ihn klar und scharf von den reinen Formen der Denkwissenschaften unterscheidet. Und doch steckt in aller Konkretheit und Besonderheit der geistigen Akte das Allgemeine, das Gültige, die unbedingte Forderung. Auf der unlöslichen Verknüpfung dieses Allgemeinen mit dem Besonderen der individuellen Gestalt beruht die grundlegende Kategorie des Geistigen, das Schöpferische.

2. Das Schöpferische

Schöpfung ist *ursprüngliche Setzung*. Im Gegensatz zur Schöpfung steht also alle abgeleitete Setzung, alles, was deduziert, erklärt, auf anderes zurückgeführt werden kann. — Jedes unmittelbare Weltverhältnis drückt sich in Begriffen aus, die dem schöpferischen Charakter des Seins Rechnung tragen. Die Zeugungsmythen der Kosmogonien sind Symbole dafür. Auch der dogmatisch-theologische Schöpfungsbegriff ist ein rationaler Nachklang der urständlichen Auffassung der Welt. Sobald aber das rationale Denken die Welt zum Gegenstand und die Dinge zu Dingen macht, schwindet das Schöpferische, und an seine Stelle tritt die äquivalente Kausalität, das Gesetz und die Entwicklung. Alles wird gegenständlich, nichts bleibt urständlich. Ganz gelingt das freilich nicht, an irgend einem Punkt muß die Urgegebenheit des Seins anerkannt werden; aber dieser Punkt wird an einen problematischen Anfang zurückgeschoben, er spielt für die Welterfassung keine Rolle. Durch den Sieg der mathematischen Physik und ihrer Methode in allen Gebieten ist der Begriff des Schöpferischen aus dem Weltverstehen ausgeschieden worden. Wohl wirkte er in dem Kampf um die „Urzeugung des Lebendigen“ in der Biologie nach, aber ohne Aussicht, in einer gesetzeswissenschaftlich bestimmten Wirklichkeit sich halten zu können. — Die Lehre von den individuellen Gestalten ist eine bewußte Rückwendung zu der *schöpferisch-urständlichen Weltauffassung*: Jede Gestalt ist eine ursprüngliche Setzung. Und das metalogische Verständnis der Substanzkategorie gibt dieser Auffassung die erkenntnistheoretische Fundierung.

In jeder Schöpfung ist ein Doppeltes enthalten: ein Element des Seins, durch das die Schöpfung ursprüngliche Setzung wird, und ein Element des Denkens, durch das die Schöpfung bestimmte, geformte Setzung wird; denn das Sein ist das Prinzip der ursprünglichen Setzung, des Unbedingt-Wirklichen, und das Denken ist das Prinzip der Form, des Unbedingt-Geltenden. — Weil in jeder Schöpfung Denken und Sein eins sind, darum ist jede Schöpfung zugleich individuell und allgemein. Schöpfung ist *individuelle Verwirklichung des Allgemeinen*. Je individueller und allgemeiner zugleich ein Wirkliches ist, desto deutlicher ist sein schöpferischer Charakter. Die höchste Form des Schöpferischen ist darum die geisttragende Gestalt. Während die äquivalente Kausalität mit Gesetz und Notwendigkeit an dem Schöpferischen vorbeigeht, ist die produktive Kausalität mit Individualität und Freiheit sein vollkommener Ausdruck. Das geistig-Individuelle ist im eigentlichen Sinne das Schöpferische. — Die religiöse Symbolik hat

für dieses Verhältnis einen Ausdruck gefunden, wenn sie dem Menschen Anteil gab an der göttlich urschöpferischen Potenz und die Vollendung des göttlichen Werkes durch das menschliche Werk erwartete. In den geistigen Schöpfungen des Menschen offenbart sich der Abgrund des Unbedingten tiefer als in den immer auch gesetzgebundenen Gestalten des unmittelbaren Daseins.

3. Die geistige Schöpfung

Wie alles Schöpferische vereinigt die geistige Schöpfung in sich ein Allgemeines und ein Besonderes. Es ist aber nicht so, als ob diese beiden Elemente gesondert da wären und sich nachträglich einigten, sondern gegeben ist allein die *schöpferische Einheit*. Daß zwei Elemente darin enthalten sind, ist eine nachträgliche Abstraktion. Darum ist es unmöglich, die beiden Elemente gesondert zu erfassen. Wer es versucht, der behält in der einen Hand den leeren Stoff und in der anderen die leere Form; aber die geistige Wirklichkeit hat er verloren. Das anzuerkennen, ist ohne Schwierigkeit bei den gebundenen Schöpfungen der Gestaltsphäre, bei denen die Einheit von Allgemeinem und Besonderem unmittelbar gegeben ist. Es ist aber um so problemreicher bei den freien Schöpfungen des Geistes, bei denen die Verwirklichung des Allgemeinen im Besonderen durch bewußtes Handeln hindurch geschieht, das sich im geistigen Prozeß nur auf das Allgemeine richten kann.

Diese Sachlage hat zu zwei entgegengesetzten Deutungen des geistigen Schaffens geführt. Auf der einen Seite wird das rationale Element in den Vordergrund gestellt, auf der anderen das irrationale. Die rationale Richtung beurteilt das rationale Schaffen als den Versuch, das Allgemeine zu verwirklichen: Je mehr das gelingt, desto wertvoller ist das Werk. Das Allgemeine ist das Gesetz, dem sich das Einzelne zu beugen hat, und insofern es das nicht tut, ist es mangelhaft und unrichtig. Alles geistige Schaffen ist *Annäherung an ein unendliches Ideal*, dem man mehr oder weniger nahe kommt. Nach diesem quantitativen Maßstab der Annäherung sind die einzelnen Werke zu beurteilen. — Es kann kein Zweifel sein, daß diese Auffassung bestimmt ist durch die quantitative Gesetzesmethode, in der das individuell-Schöpferische keinen Platz hat. Für eine Philosophie, deren Kategorien an der mathematischen Physik orientiert sind, kann das Geistige nur als der Versuch erscheinen, ein Gesetz zu verwirklichen.

Die entgegengesetzte Auffassung verzichtet auf das Allgemeine und sieht den schöpferischen Charakter des Geistigen in der unmittelbaren

Entfaltung der individuellen Gestalt. Was aus der Tiefe des Biologisch-Psychologischen hervorbricht, das ist schöpferische Setzung, und zwar um so mehr, je weniger es durch Allgemeines beeinflusst ist. Dabei kann mehr das *subjektive Gefühl* oder mehr der *subjektive Wille* im Sinne des Pragmatismus in den Vordergrund geschoben werden, immer ist es die Verneinung des Allgemeinen, die als Kennzeichen des Schöpferischen betrachtet wird. Aber diese Auffassung übersieht, daß in der Gestaltssphäre noch gar keine vollkommene Individualisierung erreicht ist, daß hier das Strukturgesetz herrscht und die Willkür nichts anderes ist als biologische oder psychologische Notwendigkeit. Erst wo das Allgemeine in das Besondere eingebildet ist, gibt es wirkliche Freiheit und eigentliches Schöpferium. Denn wer dem Gesetz des Sinnes entgehen will, verfällt dem Gesetz des Seins.

Im schöpferischen Akt ist also enthalten die Intention auf das Allgemeine und der individuelle Gestaltcharakter, der seinshafte Stoff, in dem sich das Allgemeine verwirklicht. Die Intention kann sich immer nur auf das Allgemeine richten, das ist die Wahrheit der rationalen Auffassung. Richtete sie sich auf das individuell-Gegebene, so würde sie nicht Geistiges, Geltendes verwirklichen wollen, und das Individuelle würde aufhören, Stoff zu sein; es würde seine Unmittelbarkeit verlieren und zerstört werden, statt schöpferische Kräfte zu entfalten. Der Wille, individuell zu sein, zerstört die Schöpferkraft. Und doch kann die Intention auf das Allgemeine sich nie anders verwirklichen als in der individuellen Gestalt. Verwirklichung heißt ja nichts anderes als eins werden mit dem seinshaft-Individuellen. Blicke das Allgemeine Allgemeines, so bliebe es eine Abstraktion und käme nicht zur Verwirklichung. Die Einheit von *Intention auf das Allgemeine und Verwirklichung im Besonderen*, dieses und nichts anderes ist Schöpfung und Geist. Auch hier hat die religiöse Sprache ein Symbol geprägt, wenn sie im Gegensatz zur Gesetzlichkeit einerseits, zur Gesetzlosigkeit andererseits das Begnadetsein als den gottesfüllten Zustand verkündigt. Geistige Schöpfung ist „Gnade“.

Aber geistiges Schöpferium ist nicht gleich Genialität. Jeder Akt der Geistverwirklichung ist schöpferisch und hat Ursprünglichkeit. Keine geisttragende Gestalt ist vom Schaffen ausgeschlossen. Ein Unterschied liegt nur darin, daß weitaus die meisten einzelnen nicht als einzelne ursprünglich sind, sondern als Glieder eines sozialen Organismus. Ihr Schöpferium geht auf in dem Schöpferium des Ganzen. Das Schöpferium der sozialen Gestalt aber findet seinen höchsten Ausdruck in den Schöpfungen einiger überragender einzelner, in deren individuellen Schöpfungen sich die geistigen Möglichkeiten der ganzen sozialen Ge-

stalt, unter Umständen der ganzen Menschheit, auswirken. In ihnen wird der Geist zur *Genialität*, zur Begnadetheit im überragenden Sinne. Sie durchbrechen auch die zu einer zweiten Natur, zu einer Art Gestaltgesetz gewordenen Formen der Gemeinschaft. Und doch sind sie abhängig von der sozialen Gestalt, aus deren Substanz heraus sie schaffen. Sie können sie wohl durchbrechen, aber nicht zerbrechen. Auch die höchste Genialität bleibt an den Stoff der individuellen Gestalt gebunden, und jede soziale Gestalt, auch die Menschheit, ist nur ein Standpunkt, ein individueller Stoff für Geistverwirklichung; auch der Menscheng Geist ist nicht das Allgemeine. Denn der Geist ist unendlich, und wirklich wird er immer nur im Individuellen, ganz gleich, ob in einem einzelnen oder in der Menschheit oder in einem übergreifenden Geisterreich.

4. Die Grenzen des Schöpferischen

Gegen die individuelle Auffassung des Schöpferischen kann von rationalistischer Seite der Einwand erhoben werden, daß diese Auffassung ja selbst eine geisteswissenschaftliche Schöpfung sei und also nicht den Anspruch erheben dürfe, allgemeingültig zu sein. Es ist das der Einwand, der mit Recht gegen jede dogmatische Skepsis und gegen jeden dogmatischen *Relativismus* erhoben wird. Doch er trifft unsere Auffassung nicht. Er geht von der Voraussetzung aus, daß individuell gleich unrichtig ist; aber diese Voraussetzung ist gerade das, was hier bestritten wird. Die Wahrheit ist kein System abstrakter Gültigkeiten, dem gegenüber die Wahrheitserkenntnis richtig oder unrichtig ist. Sondern die Wahrheit ist eine Funktion, die sich nur konkret verwirklicht und die sich in jeder Schöpfung richtig verwirklicht. Richtig und unrichtig ist nicht der Gegensatz, um den es sich im Geistigen handelt, sondern schöpferisch oder willkürlich. Was Willkür an einer Position ist, das fällt dem Gericht des Geistprozesses, der Geschichte, anheim; was schöpferisch ist, das bleibt ein lebendiges Moment im ganzen Geistprozeß. Im Kampf der Überzeugungen vollzieht sich das Gericht am Willkürlichen und zugleich die Rechtfertigung des Sinnhaft-Notwendigen. Es vollzieht sich aber nicht so, daß ein richtiges und ein unrichtiges Element herausgelöst werden, sondern so, daß eine neue Schöpfung sich gegen die alte setzt und die alte in sich aufnimmt. Nicht die abstrakte Kritik, sondern die neue Setzung ist die treibende Kraft des geistigen Prozesses. Die Kritik ist nur eine Funktion der Schöpfung, wie das Gesetz nur eine Funktion der Gestalt ist. Wo sie losgelöst vom

Schöpferischen auftritt, ist sie leer und nichtig. Das Prius aller geistigen Kritik ist die geistige Schöpfung, nicht umgekehrt.

Mit diesen Ausführungen ist die eine Grenze des Schöpferischen aufgewiesen, das Allgemeine. Was jenseits von ihr liegt, ist Willkür. Dieser prinzipiellen Grenze steht gegenüber eine empirische, die Begrenztheit der individuellen Gestalt und ihrer schöpferischen Substanz. Der Geist ist unerschöpflich, denn das Sein ist unerschöpflich. Es gibt keine individuelle Geistverwirklichung, in welcher der Geist ausgeschöpft wäre, es gibt keinen absoluten Standpunkt. Aber nicht unerschöpflich ist die individuelle Gestalt. Für jede individuelle Gestalt gibt es Sinnzusammenhänge, deren Aufnahme ihre Gestaltstruktur nicht nur durchbrechen, sondern auch zerbrechen würde. Die endliche Gestalt kann nicht unendliche Sinnfolgen in sich verwirklichen, obgleich dem Sinne nach jeder Sinnzusammenhang unendliche Beziehungen hat. Jede individuelle geisttragende Gestalt ist also dem *Gesetz der Substanzerschöpfung* unterworfen. Die geistige Substanzerschöpfung deckt sich nicht mit der Erschöpfung der organischen Substanz, dem Tode. Eins kann ohne das andere eintreten. Doch ist die gegenseitige Unabhängigkeit nicht vollkommen. Da es dem Wesen der geisttragenden Gestalt entspricht, Geist zu verwirklichen, so führt die geistige Erschöpfung schließlich auch zum organischen Absterben. Das gilt für einzelne, wie für Sozialgestalten, wie für die ganze Menschheit und jede denkbare geisttragende Individualgestalt. Sie alle sind in ihrer schöpferischen Kraft begrenzt durch das Schicksal der Substanzerschöpfung.

Daraus folgt, daß die Linie der Geistverwirklichung in einer individuellen Gestalt weder ein unendlicher Fortschritt, noch ein unbegrenztes Auf und Ab von Fortschritt und Rückschritt, noch eine ununterbrochene Reihe gleichwertiger Schöpfungen darstellt, sondern eine begrenzte Anzahl schöpferischer Durchbrüche, die in ihrer Gesamtheit die individuelle Substanz einer Gestalt erschöpfen. — Daß eine solche Substanzerschöpfung eintritt, ist für den geistigen Akt selbst bedeutungslos. Es gibt weder eine theoretische noch eine praktische Geistverwirklichung, in der das Bewußtsein der Erschöpftheit ein konstitutives Element wäre. Wird der Versuch gemacht, z. B. in Philosophien der Dekadenz und des Unterganges, es in den geistigen Akt aufzunehmen, so beweist gerade dieser Versuch die Unerschöpftheit der Substanz. Die Erschöpfbarkeit ist eine empirische, keine prinzipielle Grenze, sie ist faktisch, aber nicht intentional in geistigen Akten enthalten. Der geistige Akt selbst kennt nur eine Grenze, die unbedingte Form, das Gültige.

5. Der Geist und die Geschichte.

Aus der Einheit der prinzipiellen und der empirischen Grenze des Schöpferischen ergibt sich sein Verhältnis zur Geschichte. Die individuelle Substanz der geisttragenden Gestalt ist kein ungeformtes Chaos, denn die geisttragende Gestalt ist immer auch geistgeformte Gestalt; sie steht in einer historischen Folgereihe. Aus ihrer individuellen historischen Formung heraus schafft die geisttragende Gestalt. Diese Formung reicht zurück über ihren eigenen Gestaltanfang hinaus durch den Zusammenhang aller Gestalten bis zu der universalen und unendlichen Gestalt, die Idee ist und nicht Wirklichkeit. Es gibt keinen außergeschichtlichen Moment einer geschichtlichen Gestalt. Es gibt keinen *Anfang des Geistes*; denn jede geistige Schöpfung setzt Geist voraus.

Im geistigen Akt ist die Intention auf das Allgemeine wirksam. Diese Intention müßte aber inhaltlos bleiben, suchte sie das Allgemeine als Allgemeines zu erfassen. Denn die unbedingte Form existiert nicht als erfäßbare Wirklichkeit. Der geistige Akt kann sich auf das Allgemeine nur richten, wenn er es anschaut in einer konkreten Norm, in einer individuellen Verwirklichung des Allgemeinen. Darum ist alles geistige Schaffen der Geschichte zugewendet. Die stärksten geistigen Schöpfungen in theonomer und autonomer Kultur sind aufs nachdrücklichste auf die Vergangenheit gerichtet. Offenbarungsautoritäten, klassische Zeiten, romantische Rückwendungen bedeuten nichts anderes als das Bewußtsein um die Gebundenheit alles geistigen Schaffens an die konkreten Verwirklichungen des Geistes, an die Geschichte. Nur der unschöpferische Fortschrittsglaube richtet sich direkt auf das Allgemeine. Er will es abstrakt verwirklichen. Er verwirklicht es aber überhaupt nicht oder nur insoweit, als er selbst noch geschichtsgebunden und von konkreten Sinnzusammenhängen erfüllt ist. Denn Wendung zur Geschichte heißt ja nicht gegenständliche Geschichtsbetrachtung, sondern es heißt Erfüllung mit dem konkreten Reichtum des Vergangenen. Das kann der Fall sein bei geringster objektiver Geschichtskennntnis, und es kann fehlen auf den Höhen des historischen Wissens. *Geschichtsbewußtheit* ist Erfüllung mit den Kräften und Spannungen des Geschichtsprozesses und Bewußtsein um die schöpferische Bedeutung des gegenwärtigen Augenblickes.

Daraus folgt, daß die Hinwendung zur Vergangenheit nicht Bindung an das Individuelle der vergangenen Schöpfungen ist. Keine individuelle Gestalt kann sich einer anderen Gestalt im Individuellen beugen. Versucht sie es, so zerbricht sie. Solches Zerbrechen ist ein Merk-

mal des *heteronomen Verhaltens* zur Geschichte, wie es besonderen religiösen Autoritäten gegenüber häufig vorkommt, im Widerspruch zum Wesen des schöpferischen Geistes. Es steht auf gleicher Stufe wie die Richtung auf das Individuelle der eigenen Gestalt und ist häufig die Reaktion dagegen. Im Geistigen aber gibt es nur eine Richtung der schöpferischen Intention, das ist die Richtung auf das Allgemeine. Jedes Abweichen von dieser Richtung auf die eigene oder eine fremde Individualität ist Ungehorsam gegen die unbedingte Forderung des Gültigen, ist Zerstörung des schöpferischen Aktes. Verwirklichen freilich kann sich der Schöpfungsakt allein in der historisch geformten Individualgestalt, sei es im einzelnen, sei es in einer Gruppe, sei es in der Menschheit. Das ist die Gebundenheit an die Geschichte und zugleich die Freiheit von der Geschichte, die für den schöpferischen Geistesprozeß entscheidend ist.

B. DIE GEISTESWISSENSCHAFT

1. Der produktive Charakter der Geisteswissenschaften

Wie jeder geistige Akt, so ist auch die *Wissenschaft* schöpferisch. Auch in jedem Akt des Erkennens ist ein allgemeines und ein individuelles Element enthalten. Naturgemäß ist das Allgemeine in dem Maße überwiegend, als das Erkenntnisobjekt selbst dem Allgemeinen, der reinen Denkform näher steht, am stärksten also in den Denkwissenschaften. Umgekehrt überwiegt das Individuelle da, wo der Gegenstand durch Denkbestimmungen am wenigsten zu erfassen ist, also in den Geisteswissenschaften. Das Verhältnis von Individuellem und Allgemeinem in der Wissenschaft ist eines der schwierigsten und wichtigsten Probleme der Wissenschaftslehre. Wir werden nach Abschluß der Systematik darauf eingehen.

Die Eigenart der Geisteswissenschaft gegenüber den anderen Wissenschaften liegt in dem eigentümlichen Verhältnis zu ihrem Objekt. Sie hat es im Unterschied von allen übrigen Wissenschaften nie mit einem gegebenen Objekt zu tun, das sie betrachten und in sich aufnehmen kann – ganz gleich, ob intuitiv oder wahrnehmend oder einführend. Sie ist immer an der Setzung des Objektes beteiligt, das sie erkennen will. Sie ist nicht nur nachschaffend, wie die Historie, sondern sie ist mitschaffend, sie ist *produktiv*. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, daß in jedem geistig-schöpferischen Akt mit der individuellen Sub-

stanz ein auf das Allgemeine gerichteter Akt des Bewußtseins verbunden ist. Denn es ist die durch Loslösung von allen unmittelbaren Bindungen vollkommen freie und darum vollkommen bewußte Gestalt, die durch Richtung auf das Allgemeine zur geisttragenden Gestalt wird. Diese Bewußtheit, dieses Sich-selbst-Zuschauen und Sich-selbst-Bestimmen des Denkens im schöpferischen Akt, ist das fundamentale Merkmal des Geistigen. Das Bewußtsein, die Richtung auf das Allgemeine, Geltende, ist in jedem geistigen Akt ein mitschaffendes Element. Es ist nicht das einzige, denn neben ihm oder in ihm wirkt die schöpferische Substanz, die lebendige Gestalt mit ihren unmittelbaren Seinsbeziehungen, und erst aus dem Zusammenwirken beider entsteht der geistige Akt. Aber Bewußtheit, Richtung auf das Allgemeine und Geltende, ist an jeder geistigen Schöpfung beteiligt, ist ein produktives Element des schöpferischen Prozesses. — Bewußtheit ist noch nicht Wissenschaft, aber sie kann Wissenschaft werden, sie kann sich aus dem Zufälligen, Instinktiven, Handwerklichen fortentwickeln zu grundsätzlicher Klärung und systematischem Verstehen. Aus der geistigen Bewußtheit kann *geisteswissenschaftliche Bewußtheit* werden.

Nicht jede Aussage eines geisteswissenschaftlichen Systems ist unmittelbar produktiv. Was nur der wissenschaftlichen Form angehört, ist höchstens in der wissenschaftlichen Sphäre schöpferisch. Die Gesamtrichtung aber, die Normen, die in einem geisteswissenschaftlichen System aufgestellt werden, können für die Intentionen des geistigen Schaffens entscheidend sein. Der schöpferische Prozeß kann nach der Seite seiner Bewußtheit vollkommen durch sie bestimmt werden. In der ästhetischen, sozialen, religiösen Sphäre usw. läßt sich dieses Verhältnis an zahllosen Erscheinungen der Geschichte aufweisen; selbst für das Erkennen gilt es; denn auch in der Wissenschaft gibt es ein instinktiv-handwerkliches und ein methodisch und grundsätzlich bewußtes Arbeiten. — Wo aber ein geisteswissenschaftliches System in dieser Weise produktiv wirkt, schafft es nicht das Allgemeine, das es formuliert, sondern es wirkt mit an individuellen Schöpfungen, die sich ihm dann als neue Objekte des systematischen Verstehens darbieten und zu neuen wissenschaftsschöpferischen Formulierungen des Allgemeinen führen. Der *produktive Charakter der Geisteswissenschaft* bewirkt keine Rationalisierung des Geistesprozesses. Das würde er nur tun, wenn es möglich wäre, den individuell-seinshaften Charakter aller Geistesverwirklichung zu vermeiden, wie die logistische Philosophie es fordert. Aber Geist ist nie nur etwas Allgemeines, sondern er ist immer Allgemeines als Formung einer individuellen Gestalt. — Ebenso unzutreffend ist es, wenn der Alogismus das Element der Bewußtheit

beiseite schiebt und den schöpferischen Prozeß ganz auf Instinkt und Gefühl stellt und die Geisteswissenschaft zu einer nachträglichen seinswissenschaftlichen Betrachtung des Geistprozesses, zu Historie oder Typologie macht. Wo die Intention auf das Allgemeine unwirksam bleibt, da tritt Willkür an Stelle der Schöpfung. Die Geisteswissenschaft ist produktiv, d. h. sie ist immer zugleich das Prius und das Posterius der geistigen Schöpfung. Sie lebt von den Schöpfungen, die sie mitschafft; sie setzt das Objekt mit, das sie erkennt; sie ist die systematische Form des sich selbst bestimmenden Denkens.

2. Der normative Charakter der Geisteswissenschaften

Mit dem produktiven Charakter der Geisteswissenschaften ist unmittelbar ihr normativer Charakter gegeben. Normen sind Gesetze geistigen Schaffens. Durch Erkenntnis solcher Normen wird die Geisteswissenschaft gesetzgebend. Die Wissenschaftslehre gibt Gesetze der wissenschaftlichen Arbeit, die Kunstlehre Gesetze des ästhetischen Anschauens, die Gemeinschafts- und Rechtslehre Gesetze des rechtlichen und sozialen Handelns, und Metaphysik, Ethik und Theologie normieren das theoretische und praktische, das autonome und theonome Verhalten zum Unbedingten. Geisteswissenschaften sind *Normwissenschaften*.

Aber diese Bestimmung ist nicht ausreichend. Sie könnte so aufgefaßt werden, als ob die Erkenntnis der Normen ein selbständiger ideal- oder realwissenschaftlicher Akt wäre, wie etwa die Erkenntnis der logischen Gesetze oder anatomischen Strukturen, und die so erkannten Gesetze dann in sekundärer Weise normative Bedeutung für das geistige Schaffen erhielten. An ihrem Inhalt würde durch die Möglichkeit, sie normativ zu verwenden, nichts geändert. Es wäre deswegen auch unzumutbar, von Normwissenschaften zu reden, denn das Normative wäre keineswegs bezeichnend für sie. — Eine solche Auffassung setzt die logistische Deutung des Geistesprozesses voraus. Sie sieht auf der einen Seite die rational mehr oder weniger erkennbaren Normen, auf der anderen Seite die Aktivität, die sich auf ihre Verwirklichung richtet. Selbstverständlich ist es dabei für die Normen gleichgültig, ob sie Gegenstand verwirklichenden Handelns sind oder nicht. Ihr Geltungscharakter ist davon unabhängig. Aber gerade die Voraussetzung dieser Auffassung wird durch die Lehre von dem schöpferischen Charakter des Geistes verneint. Die Normen werden in dem schöpferischen Prozeß des Geistes geboren; nur durch ihn haben sie Realität. Sie

ruhen weder in einer idealen Sphäre, wie die reinen Formen der Denkwissenschaften, noch haben sie unmittelbare Wirklichkeit, wie die Strukturen der Seinswissenschaften, sondern sie haben die eigentümliche Realität, die der schöpferische Prozeß des Geistes ihnen gibt. Sie gehen in ihn ein und steigen neu geformt aus ihm hervor und gehen wieder in ihn ein. Sie entstammen dem geistigen Schaffen, und das geistige Schaffen richtet sich nach ihnen. Sie sind individuell, wenn sie vom schöpferischen Prozeß gesetzt werden, und sie vertreten das Allgemeine, wenn das Schaffen sich auf sie richtet. Das Allgemeine selbst aber existiert nicht. Alles geistige Formen richtet sich auf die *Unbedingtheit der reinen Form*, aber das Unbedingte ist nicht selbst eine Form. Es ist der Eros des Geistes, der sich ihm zuwendet, die Sehnsucht aller bedingten Formen nach dem Unbedingten, und nicht der Gehorsam gegen ein Gesetz, gegen ein System konkreter Normen, die mehr oder weniger erkannt, mehr oder weniger verwirklicht werden. Der normative Charakter kommt also nicht zu den geistigen Schöpfungen hinzu, sondern er ist ihnen wesentlich; er bezeichnet ihre Art, ihr Dasein als Geist, als Selbstbestimmung des Denkens im Sein. Jeder geistige Akt ist eine Normsetzung, und insofern die Geisteswissenschaft produktiv an ihm beteiligt ist, ist sie normativ. Der normative Charakter der Geisteswissenschaft besteht darin, daß sie die Normen, die sie erkennt, mitschafft.

Die Geisteswissenschaften werden gegenwärtig vielfach als *Wertwissenschaften* bezeichnet. In den Begriff des Wertes wird die Beziehung auf das Subjekt gelegt, dem das Geistige mit Geltungsanspruch gegenübertritt. Aber diese Beziehung ist vom Subjekt her gedacht. Es ist für den Geist sekundär, Wert zu sein, primär ist er Geltung, Wahrheit, Norm. Es ist aber nicht angebracht, den Geist nach einem sekundären Merkmal zu definieren, zumal dieses Merkmal im Begriff des Wertes nicht ausreichend bestimmt ist. Es gibt zahlreiche Werte, biologische, psychische, ökonomische usw. Geistige Werte aber sind unbedingte Werte. Ohne den Zusatz „unbedingt“ ist die Bestimmung des Geistes als Wert irreführend. Das Problem der Werte gehört in die Ethik; aber Wert ist kein übergreifender Begriff, der die Geistesgebiete decken könnte; er umfaßt zu wenig und zu viel, und er hat ein Moment der Subjektivität in sich, über das der Begriff der Geistes- oder Normwissenschaft erhebt¹.

¹ *Über einen Mißbrauch des Begriffs der Geisteswissenschaften*

Die schöpferische Auffassung der Geisteswissenschaft muß zur Zeit verteidigt werden gegen eine Richtung, die den Namen Geisteswissenschaft für sich in Anspruch nimmt, aber etwas völlig anderes darunter versteht. Es

3. Das Erkenntnisziel der Geisteswissenschaften

Das Erkenntnisziel der Geisteswissenschaften ist der *Sinnbegriff*. Was in den Denkwissenschaften das Gebilde, in den Seinswissenschaften die Gestalt ist, das ist in den Geisteswissenschaften der Sinnzusammenhang. — Jede Gestalt vollzieht in jedem Augenblick ihrer Existenz Akte der Beziehung zu der übrigen Wirklichkeit, Akte, in denen sie die Dinge in sich aufnimmt und Akte, in denen sie sich in die Dinge hineinbildet. Dieser Doppelakt ist das Leben der individuellen Gestalt. In den vorgeistigen Gestalten vollzieht sich dieser Akt unmittelbar und ist den Strukturgesetzen unterworfen. Bei den geisttragenden Gestalten tritt er unter die Forderung der unbedingten Form. Die Beziehungen werden aus der Sphäre des Seins in die des Sinnes erhoben. Die Akte der geisttragenden Gestalt sind sinngebende Akte. Das ist nicht so zu verstehen, als ob eine an sich sinnlose Wirklichkeit durch die Akte der geisttragenden Gestalten sinnvoll würde. Solche pragmatische Auffassung ist dem Wesen des Geistes fern. Vielmehr sind die sinngebenden Akte sinnerfüllende Akte. Der dem Seienden in all seinen Formen innewohnende Sinn kommt in den geistigen Akten zu sich selbst, der Sinn der Wirklichkeit verwirklicht sich im Geistigen. Alles Sein steht unter dem Gesetz der unbedingten Form, aber allein im Geist wird das Unbedingte als Unbedingtes, als Geltung erfaßt. Im Geist erfüllt sich der Sinn des Seins.

Der Sinnzusammenhang liegt, wie das denkwissenschaftliche Gebilde, in der idealen Sphäre; er hat den Charakter der Geltung. Man spricht deswegen auch von Sinngebilden und faßt darin das denk-

handelt sich um die *Anthroposophie*. Sie meint, wenn sie vom Geist spricht, eine psychologische Gestaltwirklichkeit höherer Art, die nach besonderer Methode und mit besonderen Organen seinswissenschaftlich festzustellen ist. Nun gibt es keinen Grund zwingender Art, die Existenz einer solchen Wirklichkeit und ihr gemäßer Wahrnehmungsorgane zu bestreiten. Es wäre sogar denkbar, daß in der Fortentwicklung der organischen Gestalten derartige Organe Allgemeinbesitz würden. Aber es muß nachdrücklich bestritten werden, daß die Erkenntnis einer solchen Wirklichkeit den Namen Geisteswissenschaft verdient. Auch bezüglich dieser neu erkannten Objekte müßte es eine Erkenntnis- und Kategorienlehre, eine Ästhetik und Metaphysik geben, auch ihnen gegenüber gäbe es ein soziales, ethisches und religiöses Verhalten; d. h. nachdem diese Gegenstände seinswissenschaftlich erkannt wären, müßten sie geisteswissenschaftlich nach Sinn und Geltung eingeordnet werden. Und erst diese Einordnung wäre Geisteswissenschaft. Die anthroposophische Richtung mißversteht das Wesen des Geistigen ebenso vollkommen wie die von ihr bekämpfte heterogene Verwendung der physikalischen Gesetzmethode.

und geisteswissenschaftliche Erkenntnisziel zusammen. Aber dieser Sprachgebrauch ist unzweckmäßig, denn er verwischt den fundamentalen Unterschied beider. Das denkwissenschaftliche Gebilde ist eine reine Form, die unabhängig ist von dem auf sie gerichteten geistigen Akt. Es kann zwar zum Objekt eines Sinnvollzuges gemacht werden, aber das berührt sein Wesen nicht: Die reinen Denkformen sind Bedingungen, nicht Schöpfungen der Sinngebung. Die geistigen Sinnzusammenhänge dagegen haben keine abstrakte Existenz. Sie verwirklichen sich in der konkreten Fülle der Erscheinungen. Sie heben immer neue Objekte zur Sinnerfüllung empor. Sie leben in den Akten der Sinnverwirklichung. Sinnzusammenhänge sind keine Gebilde, sondern Einheiten sinnerfüllender Akte. Eine solche Einheit, im Begriff erfaßt, nennen wir ein *System*. Das System unterscheidet sich vom Gebilde dadurch, daß es eine einmalige schöpferische Sinnerfassung ist. Es ist keine Denkform, von der man Sätze, und keine Seinsform, von der man Gesetze aussagen kann, sondern es ist eine Setzung, die keinen anderen Existenzgrund hat als den geistigen Akt, durch den sie gesetzt ist. Geisteswissenschaftliche Sätze sind nicht Sätze *von* Systemen, sondern Sätze *in* Systemen, solche nämlich, in denen der Sinnzusammenhang sich darstellt. Das gilt auch da, wo die systematische Form nicht durchgeführt ist. Der Intention nach ist jede geisteswissenschaftliche Aussage auf das System gerichtet, und tatsächlich gibt es keine Aussage, die nicht mit einer systematischen Grundposition zusammenhinge. Ob das System reell oder ideell vorhanden ist, bleibt gleichgültig. Methodisch ist alle geisteswissenschaftliche Arbeit Systembildung. Der Sinnbegriff ist Systembegriff.

Der systematische Charakter der Geisteswissenschaften ist begründet in ihrem normativen Charakter. Normieren heißt ja: unter die Einheit eines geltenden Prinzips stellen. Etwas einem Sinnzusammenhang einordnen heißt, es der Einheit der unbedingten Form unterwerfen. In den Denkwissenschaften bedarf es nicht des Systems, weil der Einheit der Denkform keine reale Mannigfaltigkeit der Objekte gegenübersteht, in den Seinswissenschaften nicht, weil die Unendlichkeit des Seins sich der Einheit entzieht. Wohl ist es möglich, die Denk- und Seinswissenschaften nach Analogie des Systems darzustellen; aber ein denk- oder seinswissenschaftliches System wird in jedem Augenblick überholt durch neue Findung und Entdeckung. Es ist eine Zusammenstellung nach einheitlichen Gesichtspunkten, aber es ist kein echtes System. Das geisteswissenschaftliche System dagegen ist abgeschlossen, es ist eine *einmalige schöpferische Setzung*, die nicht durchbrochen, sondern nur abgelöst werden kann. Das echte System ist eine individuelle

Schöpfung; es unterscheidet sich von den unechten heterogenen Systemen wie die echten Gestalten von den heterogenen Gestalten, über die der physikalische Prozeß hinweggeht. Freilich ist dabei zu bemerken, daß der schöpferische Charakter der Wissenschaft Einwirkungen der geisteswissenschaftlichen Methodik auf allen Gebieten zur Folge hat. So weit diese Wirkungen reichen, d. h. so weit der individuell-schöpferische Charakter der Wissenschaft sich auf den verschiedenen Gebieten bemerkbar macht, findet sich auch echte Systematik, wie etwa die euklidische Mathematik im Unterschied von der nicht-euklidischen, die klassische Mechanik in Unterschied von der modernen, die materialistische Soziologie im Unterschied von der idealistischen. Aber das Systematische daran ist in dem wissenschaftstheoretischen Standpunkt, nicht im Objekt begründet. Das geschlossene System ist allein in den Geisteswissenschaften autogenes Erkenntnisziel.

Das Sinnsystem beruht auf der Spannung zweier Elemente, des Prinzips und des Materials der Sinngebung. Insofern sich der Blick auf diese Elemente richtet, erscheint das System als das dritte synthetische Element der Geisteswissenschaft. In der Dreiheit von *Sinnprinzipienlehre*, *Sinnmateriallehre* und *Sinnsystemlehre* vollzieht sich die geisteswissenschaftliche Arbeit. Jedes dieser drei Gebiete kann bis zu einem gewissen Grade gesondert behandelt werden; am wenigsten die Systematik, die auf den beiden anderen ruht. Die vollendete Geisteswissenschaft aber ist die Einheit der drei im normativen System. Die Sinnprinzipienlehre betrachten wir im systematischen Teil unter dem Namen Philosophie und verstehen darunter die geistige Funktionen- und Kategorienlehre. Die Sinnmateriallehre ist identisch mit der Geistesgeschichte, auf die wir bei Besprechung der historischen Wissenschaften gestoßen sind. Wir betrachten sie als das zweite Element der Geisteswissenschaft im Anschluß an die Philosophie. Als drittes folgt dann die Systematik, in welcher das Verhältnis der drei Elemente zueinander zur Klarheit gebracht wird.

4. Erkenntnishaltung und Erkenntnisweg in den Geisteswissenschaften

Die Erkenntnishaltung der Geisteswissenschaften ist das *Verstehen*. Sinnzusammenhänge werden verstanden. Im Verstehen ist sowohl ein Element der rationalen Intuition als auch ein Element der rationalen Wahrnehmung, der Erfahrung, enthalten. Aber beide Elemente sind zu etwas völlig Neuem geworden. Das Verstehen ist weder Anschauung reiner Formen noch Erfahrung fremden Seins, sondern es ist bewuß-

tes Teilhaben an dem schöpferischen Akt der Sinnerfüllung. Verstehen ist die den geistigen Akt selbst begleitende Bewußtheit zur systematischen Methodik erhoben. Geisteswissenschaftliches Verstehen ist produktiv; darin unterscheidet es sich von dem historischen Verstehen, das nachschaffend und einführend ist. — Das Verstehen ist nicht gleichartig in den drei Elementen der Geisteswissenschaft. *Produktives Verstehen* ist das eigentliche Merkmal der Systematik. Hier, wo der normgebende Akt alle Zusammenhänge bestimmt, ist der produktive Charakter am stärksten bemerkbar. Er ist auch bei den anderen Elementen vorhanden, aber er hat dort eine teils denkwissenschaftliche, teils seinswissenschaftliche Färbung. Die Geistesgeschichte nimmt das Material der konkreten Sinnverwirklichungen auf, das die Historie ihr darbietet. Sie setzt das historische, nachschaffende Verstehen voraus. Auch ihr Verstehen ist produktiv, von der Norm her geleitet. Aber es ist doch im Unterschied von der reinen Produktivität der Systematik durch das Material mitbestimmt. Es ist nicht nur produktives, sondern zugleich auch *rezeptives Verstehen*. — Die Philosophie hebt die Prinzipien der Sinnerfüllung aus den konkreten Sinnerfüllungen heraus. Sie scheidet die relativ konstanten von den variablen Elementen der geistigen Sinngebung. Das philosophische Verstehen ist deswegen *kritisches Verstehen*. Nicht als ob das produktive Element fehlte; auch die Funktionen und Kategorien sind nicht reine Formen wie die idealen Gebilde; auch sie sind von dem Prozeß der normativen Sinngebung abhängig. Aber die Art ihrer Abhängigkeit ist verschieden von derjenigen in Systematik und Geistesgeschichte.

Dem System als Erkenntnisziel der Geisteswissenschaften entspricht die *Konstruktion* als Erkenntnisweg. Das Wort „Konstruktion“ hat in der wissenschaftlichen Debatte teils die Färbung des Mechanischen teils den Beiklang des Phantastischen bekommen. Beides sind Abwege der Konstruktion, der erste in Richtung auf abstrakten Schematismus, der zweite in Richtung auf unbegründete Spekulation. Von beiden Gefahren ist die systematische Konstruktion immer bedroht; aber ihr Wesen ist damit nicht getroffen. Konstruktion ist Darstellung von Sinnzusammenhängen unter einem normativen Prinzip. Als solche ist sie die rechtmäßige Form der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis und wird auch da angewandt, wo man gegen sie kämpft. Denn ihre Anwendung ist notwendig und im Wesen des Geistes selbst begründet. Zur vollen Auswirkung kommt die Konstruktion in der Systematik. Hier ist sie *synthetische Konstruktion*. In der Geistesgeschichte stellt sie das Material unter normative Zusammenhänge. Sie gibt den einzelnen Erscheinungen ihren charakteristischen Ort im Gesamtzusammenhang

und ist darum als *gruppierende Konstruktion* zu bezeichnen. In der Philosophie entspricht dem in sich polaren Begriff des kritischen Verstehens der ebenso polare Begriff der *analytischen Konstruktion*. Sie ist Konstruktion, denn sie versteht die Zusammenhänge der Sinngebiete und Kategorien von der letzten Norm der Sinngebung her; und sie ist Analysis, den sie konstruiert durch Herauslösung der Sinnprinzipien aus den Sinnzusammenhängen.

Die Gewißheitsart der Geisteswissenschaften ist die *Überzeugung*. Die Überzeugung ist eine originale Synthese von Evidenz und Wahrscheinlichkeit. Evidenz ist in der Überzeugung enthalten, weil in den Geisteswissenschaften das erkennende Subjekt sich selbst als geistiges Subjekt bestimmt, weil das Erkennen an der Setzung des Erkannten beteiligt ist. Wahrscheinlichkeit enthält sie, weil der Geistesprozeß über jede individuelle Setzung hinausgeht und das Willkürelement in ihr dem Gericht der Geschichte unterwirft. Aber beide Elemente sind eins in der schöpferischen Überzeugung, dem Akt der *geistigen Selbstsetzung*. Überzeugung hat also nichts zu tun mit Meinung, wie der Sprachgebrauch das Wort häufig verflacht, aber sie ist ebenso wenig gleich Evidenz, wie es in der idealistischen Philosophie zuweilen erscheint. Sie entspricht genau dem schöpferischen Charakter des Geistes, und sie ist eben so wenig, wie das Schöpferische in ein Allgemeines und ein Besonderes zerlegt werden kann, auflösbar in Evidenz und Wahrscheinlichkeit. — Durch die Einwirkungen der Geisteswissenschaft auf die übrigen Wissenschaftsgebiete erhalten diese einen gewissen Anteil an der geisteswissenschaftlichen Überzeugung. Direkt ist das der Fall in der Historie, deren Darstellung abhängig ist von der Erfassung von Sinnzusammenhängen, indirekt, durch die Wissenschaftslehre hindurch, auch in den übrigen Gebieten, wo die „pragmatische Überzeugung“ der Seinserfahrung vielfach getragen ist von der schöpferischen Überzeugung der Geistsetzung. Doch hier liegt dieselbe Grenze vor wie bei der Anwendung der Systematik außerhalb der Geisteswissenschaften: Die Überzeugung ist im Standpunkt, nicht im Verhältnis des Erkennens zum Objekt begründet. — Daß die Überzeugung in der Philosophie mehr der Evidenz, in der Geistesgeschichte mehr der Wahrscheinlichkeit zuneigt, ändert nichts an ihrem Charakter. Sie wird niemals zur Evidenz und niemals zur Wahrscheinlichkeit.

5. Geisteswissenschaft und Geisteshaltung

Jeder schöpferische Geistesakt ist der Intention nach auf die *unbedingte Form* gerichtet. Die unbedingte Form aber existiert nicht. Sie ist der Ausdruck für das Grundverhältnis von Denken und Sein. Alles Denken ist wesensmäßig darauf gerichtet, das Sein zu erfassen. Aber das Sein ist unendlich für das Denken; es ist der Abgrund und das ewige Jenseits jeder Einzelform. So schafft das Denken endliche Formen in unendlicher Zahl, deren keine das Sein selbst erschöpft, die aber alle unter der unbedingten Forderung stehen, das Sein selbst zu fassen. Denn das Sein ist der Gehalt, die Realität, der unbedingte Sinn, der jeder Einzelform Realität und Sinn gibt. Darum trägt jeder geistige sinnerfüllende Akt den Eros in sich nach dem unbedingten Sinn.

Dieser allem Geistigen zu Grunde liegende Wille zum Unbedingten kann in doppelter Weise zum Ausdruck kommen. Er kann das Sein zu erfassen suchen durch die Formen und ihren Geltungscharakter hindurch. Wir nennen diese Geisteshaltung *autonom*, weil in ihr die Form rein durch sich selbst bestimmt ist. Die erste Frage lautet hier nicht: Wieviel Seinsgehalt bringt eine Form zum Ausdruck, sondern: Welches ist die richtige Form, diejenige, die dem unbedingten Anspruch des Geltens am besten genügt? In der Richtigkeit, in der Gültigkeit einer Form enthüllt sich ihre Kraft, das Unbedingte zu erfassen. — Die andere Möglichkeit der Stellung zum Unbedingten ist die, daß der Geist das Unbedingte, das reine Sein, unmittelbar erfassen will; diese Haltung nennen wir *theonom*, weil in ihr der Charakter aller Geistverwirklichungen von dem Willen bestimmt ist, durch sie das Unbedingte unmittelbar zu erfassen. Die erste Frage ist hier nicht: Welches ist die richtigste Form, sondern welches ist diejenige Form, die den Gehalt des Unbedingten am stärksten zum Ausdruck bringt? Über das Verhältnis der beiden Geisteslagen zueinander, sowohl in logischer wie in geisteswissenschaftlicher Beziehung, spricht die Grundlegung der theonomen Wissenschaften. Hier mußte die Unterscheidung insoweit festgelegt werden, als sie für den Aufbau des Systems der Geisteswissenschaften maßgeblich ist.

Für die Geisteswissenschaft ergibt sich aus der Doppelheit der Geisteshaltung die Aufgabe, sowohl für die autonomen wie für die theonomen Sinngebungen Normen zu setzen. Es gibt Geisteswissenschaften der theonomen und der autonomen Geistverwirklichung. Der Aufbau des Systems ist durch diesen Unterschied entscheidend bestimmt. Freilich sind die Teile nicht gleichartig. Der Gegensatz von autonom und theonom kommt direkt nur in denjenigen Geistesfunktionen zur Wirkung,

die auf das Unbedingte gerichtet sind, in der Methaphysik und Ethik. Es gibt eine theonome und eine autonome Metaphysik und Ethik. In den übrigen Sinngelieten dagegen kommt der Unterschied nur insofern zur Auswirkung, als sie von Metaphysik und Ethik abhängig sind. An sich betrachtet sind sie immer autonom, immer auf die gültigen Formen gerichtet. Darum entsprechen der autonomen Wissenschaft, Kunst, Gemeinschaft, usw. keine analogen theonomen Funktionen. Wir entwickeln demgemäß das System der Geisteswissenschaften in der autonomen Sphäre und betrachten dann die Einwirkung der theonomen Haltung auf die einzelnen Sinngeliete.

Voraussetzung dieser Auffassung ist die Erkenntnis, daß *Religion* keine Sinnsphäre neben den anderen ist, sondern eine Haltung in allen Sphären: Die unmittelbare Richtung auf das Unbedingte. Wo die Unbedingtheit des Heiligen erfaßt ist, kann seine Nebenordnung neben die übrigen Gebiete nicht in Frage kommen, auch nicht in Form der Überordnung. Die normative Religionswissenschaft kann es deswegen auch nicht mit einem Objekt neben anderen zu tun haben, sondern mit einer in allen Sinngelieten möglichen Intention. Normative Religionswissenschaft ist theonome Geisteswissenschaft.

6. Der Aufbau der Geisteswissenschaften

Wir haben bisher zwei Prinzipien für den Aufbau der Geisteswissenschaften gefunden, die Elemente der Geisteswissenschaft: Philosophie, Geistesgeschichte, Systematik, und die Doppelheit der Geisteshaltung: Autonomie und Theonomie. Im Mittelpunkt des Aufbaus aber steht die Gliederung der Geistesgebiete und der ihnen entsprechenden Geisteswissenschaften. In den *Gegenständen der Geisteswissenschaft* bekommen die Elemente und die Geisteshaltungen erst ihren Inhalt.

Die Gliederung der Geistesgebiete ist begründet in den Funktionen der geisttragenden Gestalten. Denn Geist verwirklichen heißt ja, diese Funktionen unter das Gültige stellen. Das hat zu der Auffassung geführt, als müßte die Gliederung der Geistesgebiete an die der seelischen Vermögen angeschlossen werden, insbesondere also an Denken, Wollen und Fühlen. Noch bei Kant wirkt diese Auffassung nach. Sie ist jedoch undurchführbar; denn die Gliederung der *psychischen Funktionen* ist durchaus unsicher und die Erfassung der Sinngeliete als Akt schöpferischer Überzeugung ist von solchen Schwankungen unabhängig. Auch ist es nicht leicht, die Zahl der Sinngeliete

mit derjenigen der psychischen Funktionen in Einklang zu bringen, was sich besonders der Kunst und Religion gegenüber gezeigt hat. Endlich sind bei jedem geistigen Akt alle psychischen Vermögen beteiligt; die Seele richtet sich einheitlich auf Sinnzusammenhänge. Psychische Funktionen sind nicht geistige Funktionen, obgleich sie die Existenzform der geistigen Funktionen sind.

Die individuelle Gestalt wird zur geisttragenden Gestalt, wenn das Allgemeine, die Denkform, ihr eingebildet ist, oder was das Gleiche ist, wenn sie zur Freiheit kommt. Geistige Akte sind solche, in denen die individuelle Gestalt ihre Beziehungen zur Wirklichkeit in Freiheit oder als gültige herstellt. Der Doppelakt jeder Gestalt, das Aufnehmen der Wirklichkeit in sich und das Sich-hinein-Gestalten in die Wirklichkeit, ist dann geistig, wenn er in beiden Richtungen ein sinnerfüllender Akt ist. Den sinnerfüllenden Akt des Aufnehmens der Wirklichkeit nennen wir *theoretisch*; den sinnerfüllenden Akt des Sich-hinein-Gestaltens in die Wirklichkeit nennen wir *praktisch*. Im theoretischen Akt nimmt die geisttragende Gestalt die Wirklichkeitsformen in sich auf. Nur als Formen kann sie die Dinge in sich tragen. Dem Sein nach aber steht Ding neben Ding, Gestalt neben Gestalt. Im praktischen Akt stellt sie eine Seinsbeziehung her. Eine freie sinnerfüllende Seinsbeziehung ist aber nur zwischen Wesen möglich, die das Allgemeine in sich aufgenommen haben, also zwischen geisttragenden Gestalten. Alle übrigen Seinsbeziehungen liegen in der vorgeistigen Sphäre des Gestaltlebens und können nur indirekt geistige Bedeutung erlangen — wie wir bei Betrachtung der Technik gesehen haben. Die Herstellung der allgemeinen Denkbeziehung und der allgemeinen Seinsbeziehung — das ist der grundlegende Doppelakt der geisttragenden Gestalt, auf dem die Einteilung der Geistesgebiete in theoretische und praktische beruht.

Innerhalb jedes der beiden Gebiete wird ein weiterer Einteilungsgesichtspunkt wirksam: Der geistige Akt kann sich auf die Einzelform und das Einzelsein richten, und er kann sich auf das alles Einzelne fundierende Unbedingte als Grundlage der einzelnen Sinnerfüllung richten. Die auf das Unbedingte gerichteten Funktionen nennen wir die *fundierenden*, die davon abhängigen Funktionen nennen wir die *fundierten*. Die fundierten Funktionen endlich lassen zwei Möglichkeiten zu: Sie können auf die Formen gerichtet sein, in denen sich die theoretischen und praktischen Beziehungen darstellen, und sie können auf den Gehalt gerichtet sein, den die Formen zum Ausdruck bringen. Die erste Richtung führt zu den *formbestimmten*, die zweite zu den *gehaltsbestimmten* Funktionen, in der theoretischen wie in der

praktischen Sphäre. Es kann also die Denkbeziehung gehaltsbestimmt sein, dann nämlich, wenn der Seinsgehalt der Dinge durch die Formen hindurch aufgenommen wird; und es kann die Seinsbeziehung formbestimmt sein, dann nämlich, wenn die rationalen Formen solcher Beziehungen hergestellt werden sollen. — Aus diesen Prinzipien ergibt sich folgender Aufbau der Sinnggebiete: In der theoretischen Sphäre ist die formbestimmte fundierte Funktion die *Wissenschaft*, die gehaltsbestimmte fundierte Funktion die *Kunst*, während die fundierende Funktion für beide die *Metaphysik* ist. In der praktischen Sphäre ist die formbestimmte fundierte Funktion das *Recht*, die gehaltsbestimmte fundierte Funktion die *Gemeinschaft*, während die fundierende Funktion für beide die *Sittlichkeit* ist. Die Bedeutung und das Recht dieser Gliederung der Geistesfunktion kann erst durch Betrachtung der einzelnen Geisteswissenschaften begründet werden.

Während den fundierenden Funktionen der autonomen Geisteshaltung fundierende Funktionen der theonomen Haltung entsprechen, der Metaphysik die *Mythen- und Dogmenbildung*, der Sittlichkeit die *Frömmigkeit*, fehlen selbständige fundierte Funktionen in der theonomen Sphäre. Theonomie ist bei ihnen nur insoweit vorhanden, als die fundierenden Funktionen auf sie einwirken.

So baut sich das System der Geisteswissenschaften auf drei Prinzipien auf, den methodischen, aus dem die Elemente, dem sachlichen, aus dem die Gegenstände der Geisteswissenschaften folgen, und dem metaphysischen, in dem die Haltung des Geistes offenbar wird. Das entspricht den drei großen Richtungen der Philosophie, die gegenwärtig miteinander ringen: Der idealistisch-methodischen, der realistisch-gegenständlichen, der metaphysisch-lebensphilosophischen; und es entspricht letztlich den drei Elementen des Wissens selbst, dem Denken, dem Sein und dem Geist.

II. DAS SYSTEM DER GEISTESWISSENSCHAFTEN

A. DIE ELEMENTE DER GEISTESWISSENSCHAFT

I. Die Sinnprinzipienlehre oder Philosophie

1. Der Begriff der Philosophie

Die Einleitungen in die Philosophie pflegen mit der Feststellung zu beginnen, daß die Philosophie als einzige Wissenschaft sich ihren Gegenstand selbst geben müsse. Näher betrachtet ist es aber nicht die

Philosophie, sondern die *Wissenschaftssystematik*, die allen Wissenschaften und auch sich selbst die Aufgaben zuerteilt. Obiger Satz würde also nur dann gelten, wenn die Wissenschaftssystematik selbst ein Teil der Philosophie wäre. Nach unserem Aufbauentwurf ist das nicht der Fall: Philosophie und Systematik sind zu unterscheiden.

Der Name Philosophie ist der Schicksalsname nicht nur der Wissenschaft, sondern auch der Metaphysik. Er umfaßte irgendwann einmal jeden Teil der Wissenschaft. Sein Umfang nahm aber in dem Maße ab, als die Einzelwissenschaften den Zusammenhang mit dem Ganzen aufgaben, bis schließlich Logik, Psychologie, Metaphysik und Ethik übrig blieben. Kant hat dann an Stelle der Metaphysik und Ethik die *Vernunftkritik* gesetzt; und da auch die Psychologie sich gleich den übrigen Seinswissenschaften selbständig machte, blieb für die Philosophie nur Logik und Vernunftkritik übrig. Das ist im Grunde die Lage auch gegenwärtig noch, nur daß die systematischen Geisteswissenschaften von der Philosophie zum Teil miteinbezogen werden und neue metaphysische Ansätze, namentlich unter dem Namen der Geschichtsphilosophie, vorhanden sind. Eine weitere Änderung hat das Auftreten der phänomenologischen Methode bewirkt, deren Absicht es ist, für alle Wissenschaften eine Philosophie als *Grundwissenschaft* zu geben.

Für unsere Begriffsbestimmungen sind folgende Erwägungen maßgebend: Der Begriff der Philosophie würde jede Bedeutung verlieren und einfach mit Wissenschaft zusammenfließen, wenn man den Lösungsprozeß der Einzelwissenschaften rückgängig machen und die Philosophie als *Gesamtwissenschaft* bezeichnen wollte. Das gilt auch gegenüber der Phänomenologie, die wir als eine in allen Wissenschaften dauernd geübte Methode, nicht aber als eine Grundwissenschaft auffassen können. Wird der Philosophie eine besondere Aufgabe zugewiesen, so darf nicht die faktische Arbeitsteilung an den Fakultäten auf die Begriffsbildung Einfluß gewinnen. Es muß also selbstverständlich die Psychologie aus dem Umkreise der philosophischen Wissenschaft ausscheiden, und es muß die Eigentümlichkeit der Metaphysik als einer besonderen Sinnsphäre neben und über der Wissenschaft festgestellt werden. Notwendig ist ferner die Abtrennung der Logik, die genau wie die Mathematik zu den übrigen Wissenschaften steht und mit jener zusammen die reinen Denkwissenschaften bildet. Wir verstehen also unter Philosophie im strengen wissenschaftssystematischen Sinne die Sinnprinzipienlehre oder die *Lehre von den geistigen Funktionen und Kategorien*.

Man kann demgegenüber sagen: Die Prinzipienlehre wurzelt so

tief einerseits in der Logik, andererseits in der Metaphysik und entfaltet sich so unmittelbar in den Geisteswissenschaften, daß es richtiger ist, diesem Arbeitskomplex den Namen Philosophie zu geben und die Prinzipienlehre ihr unterzuordnen. Dagegen ist nichts einzuwenden, sobald man konsequent ist und die gesamte Geisteswissenschaft, also auch die Rechtssystematik und die Theologie, zur Philosophie rechnet; es würde eine solche Namengebung mit der Tradition und dem Sprachgefühl sogar besser übereinstimmen, als der von uns vorgeschlagene eingeschränkte Gebrauch. Aber der Begriff Philosophie wird dann bedeutungslos für die Wissenschaftssystematik, deren Aufgabe es ist, komplexe Wissenschaften in ihre Elemente aufzulösen. Für die Systematik ist entweder eine völlige Ausscheidung des Begriffs der Philosophie oder seine Einschränkung auf die Prinzipienlehre notwendig. Der weniger strenge Sprachgebrauch mag dann Logik, Geisteswissenschaften und Metaphysik als Philosophie zusammenfassen.

Einen anderen Gebrauch des Namens Philosophie führt Simmel ein, wenn er die Betrachtung der Dinge von der *Totalität* her Philosophie nennt. Es ist aber sowohl dieser Definition als auch der Anwendung, die Simmel in seinen Analysen von ihr macht, deutlich anzusehen, daß sie eine Synthese logischer und ästhetischer Elemente darstellt, d. h. Metaphysik ist.

2. Die Gegenstände der Philosophie

Philosophie ist Lehre von den Sinnprinzipien, d. h. von den sinngebenden Funktionen und Kategorien. Unter Funktionen verstehen wir diejenigen geistigen Aktrichtungen, durch die selbständige Sinngebiete abgegrenzt werden, unter Kategorien die Formen, durch die in den Sinngebieten Objekte konstituiert werden. Sinnfunktionen und Sinnkategorien sind die Prinzipien, auf denen alle Sinngebung beruht. — *Sinnfunktionen* sind die Aktrichtungen, in denen die geisttragende Gestalt ihr Wirklichkeitsverhältnis in gültiger Weise vollzieht und dadurch eine sinnvolle Wirklichkeit aufbaut. Das Kriterium für die Selbständigkeit und Notwendigkeit eines Sinngebietes ist demgemäß seine Unentbehrlichkeit für den Aufbau einer sinnvollen Wirklichkeit. Das ist das deduktive Element, das dem kritischen Verstehen innewohnt und die kritische Überzeugung der Evidenz annähert. Funktionen, ohne deren Vollzug die geistige Einheit des Bewußtseins zerbrechen und die Wirklichkeit sinnlos werden müßte, haben die Gewißheit, die Bewußtsein und Sinnwirklichkeit selbst haben. Aber diese Gewißheit ist nicht Evidenz schlechthin. Sie ist die unmittelbare Lebensgewißheit, die eine geisttragende Gestalt von sich selbst hat. Aber

das geistige Leben ist in keinem Augenblick fixiert. Die innere Unendlichkeit des Geistprozesses treibt es über jede seiner schöpferischen Verwirklichungen hinaus. Auch die Einheit der Sinnwirklichkeit, in der eine geistige Gestalt lebt, hat nicht die Unbedingtheit der reinen Form. Das System der Sinnfunktionen ist nicht Gegenstand der Evidenz, sondern der Überzeugung, so nahe auch gerade hier die Überzeugung der Evidenz kommt.

Die Sinnfunktion ist weder Sinngebung, wie es der Idealismus, noch Sinnerfassung, wie es der Realismus will. Weder gibt der Geist den Dingen Gesetze, noch geben die Dinge dem Geiste Gesetze. Der Idealismus hat Unrecht, weil er nicht zeigen kann, wie die Sinnformen zu den Dingen kommen; der Realismus, weil er nicht zeigen kann, wie die Dinge zu Sinnformen kommen. Wir haben das Verhältnis von Dingen und Sinnformen bestimmt als *Sinnerfüllung*. Der Begriff besagt, daß die Dinge in der Richtung auf die unbedingte Form stehen und daß diese Richtung ihre Erfüllung findet in den geistigen Schöpfungen. Nicht ideale Normen, die jenseits des Seins stehen, aber auch nicht eine dem Geist gegenüberstehende sinngeformte Wirklichkeit ist Trägerin des Sinnes. Der Sinn ist überhaupt nicht gegeben, weder real noch ideal, sondern er ist intendiert, und er kommt im Geiste zur Erfüllung. Jedes Wirkliche trägt die Intention auf Sinnerfüllung; denn jedes Wirkliche ist auf die unbedingte Form gerichtet. Was freilich das Wirkliche abgesehen von der Sinnerfüllung ist, kann der Geist nicht erkennen; denn Erkenntnis ist eine Art der Sinnerfüllung. Aber er kann durch Negation aller Sinnformen und durch metalogisches Herabsteigen unter die Sinnsphäre das der Sinnerfüllung „Vorausgehende“, das „Reich“ der unerfüllten Intentionen, erschauen, wo freilich nicht einmal das Sinnpaar Dasein-Nichtsein angewandt werden darf. Die weitere Ausführung dieser Gedanken gehört in die Erkenntnistheorie. An dieser Stelle kam es darauf an, zu zeigen, was unter Sinnfunktionen als Objekt der Philosophie zu verstehen ist.

Kategorien sind die in jedem Sinngebiet den Gegenstand konstituierenden Sinnformen. Durch Anwendung der Kategorien auf das Sein nach Maßgabe einer Sinnfunktion wird die Sinnwirklichkeit mit ihren Gegenständen begründet. Die kategorialen Formen sind also in der Erfassung jedes Gegenstandes vorausgesetzt; sie selbst aber sind kein Gegenstand. Sie sind deshalb wie die Sinnfunktionen nur zu erfassen durch kritisches Verstehen der in jedem Objekt notwendig enthaltenen sinngebenden Formen. Dennoch haben sie wie die Sinnfunktionen keinen evidenten Charakter. Die Formen der Sinnerfüllung sind schöpferisch. Sie werden erfaßt in einer der Evidenz nahen,

aber sie niemals erreichenden Überzeugung. — Die wichtigsten Kategorien des wissenschaftlichen Sinngebietes haben wir besprochen, da sie für den Aufbau des Systems der Wissenschaften maßgebend sind. Ihnen allen übergeordnet sind die Begriffe, die das Wesen des Sinnes selbst zum Ausdruck bringen: Denken und Sein. Sie sind die *Elemente des Sinnes* und die Grundlage für die Erfassung der Sinnfunktionen und Kategorien. Sie selbst aber sind weder Funktionen noch Kategorien. Sie konstituieren kein Sinngebiet und kein Sinnobjekt, sondern sie konstituieren den Sinn selbst. Sie gelten darum für sämtliche Sinngebiete, wenn sie auch in den einzelnen Gebieten nur durch Analyse der sinngebenden Funktion — hier also des Erkennens — erfaßt werden können. Die Doppelheit von Sinnform und Sinngehalt ist elementar für jede Sinnfunktion. Sie ist kein Sinnprinzip, sondern das Prinzip des Sinnes selbst. Der Logismus will das Sein zu einer Kategorie neben anderen machen; er sieht nicht, daß er damit das Denken seines Gehaltes beraubt und das Wesen des Sinnes zerstört. Der Alogismus will das Denken zu einer Funktion neben andern machen. Er verzichtet auf die Sinneinheit aller Funktionen und verliert damit den Sinn selbst. Der Metalogismus dringt durch die Sinnfunktionen hindurch zu den Elementen des Sinnes selbst und findet in ihnen das universale spannungsreiche Prinzip, auf dem er das System der Sinnprinzipien und damit das System des Geistes überhaupt aufbauen kann.

Jedes Sinngebiet hat seine Kategorien; neben den hier entwickelten Erkenntniskategorien stehen also die ästhetischen, metaphysischen, rechtlichen, sozialen und ethischen, und neben den autonomen die theonomen. Jede dieser *Kategoriearten* begründet besondere Objekte. Man hat deswegen mit alogistischer Tendenz von verschiedenen nebeneinander liegenden Wirklichkeiten gesprochen. Aber entweder bedeutet Wirklichkeit so viel wie Objekt der Sinngebung. Dann gibt es selbstverständlich so viele Wirklichkeiten wie Sinnfunktionen. Oder Wirklichkeit bezeichnet das metalogische Grundelement alles Sinnes, das Sein. Dann beziehen sich alle Sinngebungen auf die eine Wirklichkeit, auf das Seiende, das im Sinn zur Erfüllung kommt. — Es gibt also eine Philosophie der Wissenschaft, der Kunst, der Metaphysik, des Rechtes, der Gemeinschaft, des Sittlichen, und all das im theonomen und im autonomen Sinne. Dagegen gibt es keine *Philosophie des Seins*. Begriffe wie Natur-, Geschichts-, Geistes-Philosophie sind Untergebiete der Philosophie des Erkennens. Sie entwickeln Kategorien der wissenschaftlichen Sinngebung und weisen Gegenstandsgebiete auf, die durch sie konstituiert werden. Im Interesse der Klarheit ist es besser, diese Begriffe überhaupt zu vermeiden, zumal sie gleichzeitig in meta-

physischem Sinne gebraucht werden. Für den metaphysischen Gebrauch aber ist zu fordern, daß nicht von Philosophie, sondern offen von Metaphysik gesprochen wird.

Einer Verwechslung, die namentlich der logistischen Methode nahe liegt, muß noch vorgebeugt werden. *Die Kategorienlehre des Geistes* ist ein Teil der Philosophie der Wissenschaft. Sie stellt die Kategorien des Geistigen fest, ganz gleich, um welche Geistesfunktionen es sich handelt. Die ästhetischen, rechtlichen, sozialen usw. Kategorien sind also nicht etwa Wissenschafts-Kategorien von Kunst, Recht, Gemeinschaft usw.; sondern sie sind die wissenschaftlich erfaßten Eigenkategorien dieser Gebiete. Die Wissenschafts-Philosophie hat es lediglich mit dem Geist als Wirklichkeit in wissenschaftlich-theoretischem Sinne zu tun, mit seiner Existenz, nicht mit seinen Sinnintentionen.

3. Die metalogische Methode

Die methodische Haltung der Philosophie ist das *kritische Verstehen*. Diese allgemeine Bestimmung ist jedoch nicht ausreichend. Die gegenwärtige Lage der Philosophie erfordert eine Auseinandersetzung mit den methodischen Hauptrichtungen, damit auch von der Methode her die systematische Einordnung der Philosophie ausreichend begründet ist. Der Begriff des kritischen Verstehens schließt zwei Gegensätze aus: die „Kritik“ ohne „Verstehen“ und das „Verstehen“ ohne „Kritik“. Das erste ist das Merkmal der reinen kritischen Philosophie, das zweite ist das Merkmal der reinen Phänomenologie. In der Auseinandersetzung mit reinem Kritizismus und reiner Phänomenologie hat die Philosophie gegenwärtig die Methode auszubilden, die ihrem Wesen als Sinnprinzipienlehre entspricht, die metalogische Methode².

² Die metalogische Methode ist keine abstrakte Forderung. Sie ist die vielleicht anfechtbare Namengebung einer Methode, die ich schon längst vor der Namengebung und vor dem Bewußtsein um ihre methodische Tragweite in meinen Vorlesungen über Religionsphilosophie, Geistesgeschichte und Sozialphilosophie angewandt habe. Literarisch ist sie verwendet in den sozialphilosophischen Aufsätzen „Masse und Geist“ und in den beiden Aufsätzen über „Die Idee einer Theologie der Kultur“ und „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“. — Troeltsch gebraucht den Begriff „metalogisch“ in seinem „Historismus“, für das, was hier als „Erkenntnisziel“ bezeichnet ist. Der Zusammenhang zwischen Lehre von den Erkenntniszielen und metalogischer Kategorienlehre ist offenbar. Doch scheint es mir richtiger zu sein, den Begriff „metalogisch“ nicht für ein Untergebiet der Methodenlehre, sondern für die Art der Methode selbst zu verwenden.

Sowohl die Begriffsbestimmung der Philosophie als auch die Ausführungen über Funktionen und Kategorien zeigen, daß die kritische Grundhaltung mit der Philosophie notwendig verbunden ist. Wenn alle Sinnerfüllung aus der Richtung auf den unbedingten Sinn hervorgeht, so ist eine Erfassung der Sinnfunktionen und Kategorien nicht möglich, ohne daß die Richtung auf die unbedingte Form in jeder Sinnform aufgewiesen wird. Es ist die Leistung der reinen *kritischen Methode*, daß sie die Beziehungen der Sinnformen auf die Einheit der unbedingten Form zum Prinzip ihrer Deduktion macht und auf diese Weise alogistische Willkür meidet. Sie hindert ferner durch ihre klare Unterscheidung von Sinnformen und Sinngegenständen, daß Sinnformen zu metaphysischen Gegenständen erhoben werden und Philosophie zu einer Wissenschaft von transzendenten Hypostasierungen wird. Endlich zeigt sie, daß der Geist zu den Dingen nicht in einem Abbildverhältnis steht, sondern in einem Verhältnis der Sinngebung. Sie hat also das dreifache Verdienst: als Rationalismus auf die Einheit der reinen Form zu dringen, als Kritizismus diese Form in den Sinnformen der Dinge selbst zu suchen, als Idealismus die sinngebende Bedeutung der geistigen Akte zu erkennen. In dieser dreifachen Beziehung ist das Schicksal der Philosophie als Sinnprinzipienlehre an die kritische Methode geknüpft.

Aber der kritischen Methode fehlt das geisteswissenschaftliche Verstehen, und das macht sich an jedem Punkte bemerkbar. Der Blick auf die *rationale Formeinheit* hindert daran, den Gehalt der Einzelformen zu verstehen, sowohl was die Funktionen als auch was die Kategorien betrifft. Es werden sämtliche Funktionen vom Erkennen aus erfaßt, was etwas anderes ist, als im Erkennen. Und innerhalb der Erkenntnisphäre reicht das Verständnis der Kategorien nur so weit, wie die reine rationale Form in ihnen wirksam ist. So wird aller Geist logisiert und alles Wirkliche rationalisiert. Nicht Sinnprinzipien werden verstanden, sondern ihr logisches Element wird kritisch herausgehoben. — Um die Sinnprinzipien zu verstehen, müßte die kritische Methode die Elemente des Sinnes, Denken und Sein, erfassen. Infolge ihres logistischen Ausgangspunktes kann sie das Sein aber nur als Kategorie oder als Grenze des Erkennens bestimmen. An seinem positiven Gehalt geht sie vorüber, weil sie darin eine metaphysische Hypostasierung sieht. Damit aber verliert sie die Möglichkeit, den Sinn des Sinnes zu erfassen; ihr fehlt das Verstehen des Verstehens selbst. — Infolgedessen macht sie die Sinngebung zu einem subjektiven Akt logischer Formung einer an sich formlosen Wirklichkeit; sie übersieht die Intention des Wirklichen zum geistigen Sinn. Sie verliert die

Einheit von Subjekt und Objekt, von Gelten und Sein, wie sie in der schöpferischen Sinnerfüllung gegeben ist. — Der reine Kritizismus ist also außerstande, der Forderung der Philosophie, Sinnprinzipienlehre zu sein, gerecht zu werden. Ihm fehlt das Verstehen und damit die Möglichkeit, das Wesen des Sinnes zu erfassen.

Anders die *Phänomenologie*; ihr liegt vor allem am Verstehen. Vor jeder Kritik will sie erst einmal das Wirkliche in sich aufnehmen. Sie will die reinen Wesen erschauen, wo sie sie findet. Dazu dient die Anschauung hervorragender Erfüllungen der einzelnen Sinnformen. In exemplarischer Wesensschau wird das Wesen erfaßt, und nicht nur das Einzelwesen, sondern auch die Wesensbeziehungen, in denen es steht. Auf diese Weise wird versucht, Sinngebiete festzustellen und das System der Sinnprinzipien aufzubauen. Die phänomenologische Methode hat vor der reinen kritischen den Vorzug, daß sie das Verstehen ins Zentrum stellt. Sie kann dem besonderen Charakter der Sinnfunktionen gerecht werden und die Kategorien in ihrer Eigentümlichkeit erfassen. — Aber ihr fehlt die Möglichkeit, Sinnprinzip und Sinngegenstand zu unterscheiden, da sie die übergreifende Einheit der unbedingten Form nicht als kritischen Maßstab gelten läßt. Ihr fehlt der kritische Ansatzpunkt zur Erfassung der Sinnprinzipien. Da ihr die Intention aller Dinge auf die unbedingte Form und mit ihr das dynamische Verhältnis von Wirklichkeit und Geist fremd ist, so muß sie den sinnerfüllenden Charakter des Geistes bestreiten und den Sinn in den Wesenheiten selber verwirklicht finden. Das ideal Gegebene ist zugleich das normativ Richtige. So kommt es, daß die phänomenologische Philosophie immer auch normative Systematik ist, daß die innere Spannung zwischen Prinzipienlehre und Normenlehre verloren geht und die Phänomenologie infolge des Fehlens der kritischen Prinzipien einen *alogisch-dogmatischen* Charakter bekommt. Die reine phänomenologische Methode nimmt der Philosophie die Selbständigkeit gegenüber der normativen Geisteswissenschaft und bringt die Normenlehre in heteronome Abhängigkeit von individuellen Schöpfungen der Geistesgeschichte. Mit dem Verlust des kritischen Elementes verliert die Philosophie ihren Charakter als Sinnprinzipienlehre.

Die *metalogische Methode* gründet sich auf die kritische. Aber sie geht dadurch über sie hinaus, daß sie in die Kritik das Verstehen aufnimmt. Eine Sinnform verstehen heißt: die ihr innewohnenden Elemente des Sinnes selbst erfassen. Die erste Aufgabe der metalogischen Methode ist also die *Entwicklung der Elemente des Sinnes*. Ist diese Aufgabe erfüllt, so ist ein unendlich spannungsreiches Prinzip gegeben, das für das Verstehen jeder einzelnen Sinnform maßgebend ist. Eine

Sinnform verstehen heißt dann: das Spannungsverhältnis der ihr immanenten Sinnelemente erschauen. Dadurch ist einerseits die Beziehung aller Sinnformen auf die unbedingte Form nach Art der kritischen Methode, andererseits die Eigenbedeutung jeder Sinnform nach Art der Phänomenologie anerkannt. Denn die Sinnelemente sind das sinngebende und das sinnempfangende Element: Denken und Sein, oder allgemein für alle Sinnggebiete: *Form und Gehalt*. Das sinngebende Element treibt zur kritischen Deduktion aus der Einheit der reinen Form, das sinnempfangende Element ermöglicht das Verstehen, nämlich die Anschauung des Spannungsverhältnisses der Elemente; eins aber ist nicht ohne das andere. — Dadurch ist der *Logismus* der reinen kritischen Methode überwunden. Das sinnempfangende Element des Sinnes ist nicht bloß vom Erkennen, sondern es ist von allen Sinnfunktionen gemeint; und das Erkennen muß, sobald es die Spannungen der Sinnelemente verstehen will, in gleicher Weise alle Funktionen in sich lebendig machen, weil sonst das Sein lediglich zum negativen Korrelat des Erkennens gemacht, es also gerade nicht verstanden wird. Ebenso ist der *Alogismus* der Phänomenologie überwunden. Das metalogische Verstehen ist kritisches Verstehen. Durch die dynamische Spannung von Denken und Sein ist ein kritisches Prinzip gegeben, das bei keiner gegebenen Sinnform festhält, sondern weiter treibt zu der absoluten Form, dem Ziel aller schöpferischen Sinnerfüllung.

Die metalogische Methode ist in erster Linie Methode der Philosophie. Infolge der grundlegenden Bedeutung der Philosophie für die gesamte Geisteswissenschaft kann man aber auch sagen, daß die metalogische Methode die *Methode der Geisteswissenschaft* überhaupt ist. Denn jede Konstruktion in Geistesgeschichte und Systematik ist begründet in der Erfassung der Sinnelemente und Sinnprinzipien. Alle Geisteswissenschaft beruht auf dem ersten Element der Geisteswissenschaft, der Philosophie.

II. Die Sinnmateriallehre oder Geistesgeschichte

Die Sinnprinzipien kommen zur konkreten Verwirklichung in der *Geschichte*. Die Geschichte ist der Ort der individuell-schöpferischen Sinnerfüllungen, und nur aus der Geschichte kann die neue Schöpfung geboren werden. Die Richtung auf die unbedingte Form, die Intention auf das Allgemeine, geht in jedem geistigen Akt durch die bedingten Formen, das in der Geschichte verwirklichte Besondere. Jede individuelle geisttragende Gestalt, die psychische und die soziale, ist in ihren

schöpferischen Möglichkeiten bestimmt durch den geschichtlichen Ort, an dem sie steht. — Die Geistesgeschichte hat die Aufgabe, die konkreten Normen des historischen Prozesses vom Sinnprinzip her zu verstehen und auf diese Weise der Normenlehre das Material für die normative Entscheidung darzubieten. Der Ausgangspunkt der Geistesgeschichte ist das Sinnprinzip, der Zielpunkt die Sinnorm. Von der Prinzipienlehre durch die Materiallehre zur Normenlehre geht der Weg der Geisteswissenschaft.

Die Geistesgeschichte nimmt das Sinnmaterial auf und versteht es vom Sinnprinzip her; sie ist rezeptives Verstehen. Und sie konstruiert das Material in der Richtung auf die Norm; sie ist gruppierende Konstruktion. Aus diesen Bestimmungen ergibt sich ihr Unterschied von der Historie. Sie stellt weder die Frage nach den historischen geisttragenden Gestalten, noch stellt sie die Frage nach der historischen Kausalität. Sie ist weder Biographie noch Kulturgeschichte. Geschichte der Wissenschaft, der Kunst, der Metaphysik, des Rechts, der Gemeinschaft, der Sittlichkeit, der Religion ist *Kulturgeschichte*. Zur Geistesgeschichte wird sie erst dann, wenn die Sinnverwirklichungen in diesen Gebieten ohne Rücksicht auf die Einheit der geisttragenden Gestalten und historischen Zusammenhänge verstanden werden. Selbstverständlich können Elemente der Gestaltbeschreibung und Kausal-erkenntnis in die geistesgeschichtliche Darstellung aufgenommen werden; aber sie sind in ihr nicht Erkenntnisziel, sondern Darstellungsmittel, während in der Kulturgeschichte gerade sie Erkenntnisziel sind und das Verstehen der Sinnrichtungen Mittel ist. Vielfach muß sich die Geistesgeschichte das historische Material, das ihr die Kulturgeschichte zu liefern hätte, erst selbst erarbeiten. Sie vereinigt dann beide Aufgaben, die deskriptive und die konstruktive. Gegen eine solche Arbeitsgemeinschaft von Kulturgeschichte und Geistesgeschichte ist nichts einzuwenden, solange das doppelte Erkenntnisziel nicht verwischt wird.

Die Geistesgeschichte ist grundsätzlich frei von Zeit- und Raumbeziehungen. Sie ist in der Verwendung ihres Materials unabhängig von historischen Zusammenhängen. Sie kann zeitlich und räumlich vollkommen Getrenntes in die Einheit einer Sinngruppe zusammenfassen, und sie kann historisch eng Zusammengehöriges, selbst Geisteselemente einer einzelnen Gestalt, in der Gruppierung weit auseinander stellen. Sie ist allein bestimmt durch die Art, wie sie eine geistige Erscheinung vom Sinnprinzip her zu verstehen und einzuordnen hat. Jede Sinnfunktion trägt in sich die Spannung der Urelemente des Sinnes. Aus ihr ergeben sich die Grundrichtungen möglicher Sinnver-

wirklichung, und aus ihr ergibt sich die normative Forderung nach einem sinngemäßen Ausgleich der Spannungselemente. Damit sind die *Koordinaten* aller geistesgeschichtlichen Gruppierung gegeben. Auf der einen Seite die Sinnfunktion mit der inneren Spannung ihrer Elemente, auf der anderen Seite die Sinnorm als ideale Synthese der Spannungselemente, dazwischen die geistigen Richtungen als Versuche, die Norm zu erreichen, bald mehr durch das eine, bald mehr durch das andere Element bestimmt. Eine Erscheinung ist geistesgeschichtlich verstanden, wenn sie in diese Koordinaten eingeordnet ist.

Die Geistesgeschichte steht im *Dienst der Systematik*. Es ist aber nicht nötig, daß das unmittelbar in Erscheinung tritt. Es ist möglich und notwendig, das historische Material an und für sich nach seinen geistigen Grundrichtungen zu erfassen und zu gruppieren. Die Geistesgeschichte paßt sich dabei dem kulturgeschichtlichen Verlauf an. Aber sie wird nicht zur Kulturgeschichte. Sie kann keine Erscheinung geistesgeschichtlich verstehen, ohne von Sinnprinzipien auszugehen oder auf Sinnnormen hinzuleiten. Wo sie sich mit der bloßen Feststellung historischer Zusammenhänge begnügt, wo sie auf gruppierende Konstruktion verzichtet, ist sie Kulturgeschichte und nicht Geistesgeschichte. Geistesgeschichte ruht immer auf Systematik und dient ihr, mittelbar oder unmittelbar. Sie nähert sich bald mehr der Kulturgeschichte, bald mehr der reinen Systematik; und sie bildet den Übergang zwischen beiden; aber sie ist weder das eine noch das andere.

Es gibt nun aber einen Punkt, wo die Geistesgeschichte eine direkte Beziehung zur Zeit gewinnt: in dem Träger der normativen Geisteswissenschaft selbst. Die Normen, aus denen heraus er schafft, sind ihm historisch gegeben als Aufbauelemente seines eigenen geistigen Lebens. Nur weil er selbst durch die Geistesgeschichte gestaltet ist, kann er Geistesgeschichte verstehen. Wenn nun das Ziel der geistesgeschichtlichen Gruppierung das normative System ist, so erhält das Sinnmaterial der Geistesgeschichte um so größere Bedeutung, je näher es dem Systematiker steht, je mehr er selbst durch dasselbe geformt ist und je stärker es deswegen auf die eigene Schöpfung einwirkt. Daraus erklärt sich die eigentümliche *Perspektive* der Geistesgeschichte, die der räumlichen gerade entgegengesetzt ist und alle geistesgeschichtlichen Linien, die konstruktiv erfaßt werden, in dem Systematiker zusammenlaufen läßt. Jede Konstruktion der Geistesgeschichte ist der Versuch, die geistesgeschichtlichen Linien so zu gruppieren, daß sie nicht nur grundsätzlich, sondern auch historisch in dem Träger der Konstruktion zur Synthese kommen. Jedes System stellt sich in den Schnittpunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklungen.

Die geistesgeschichtliche Perspektive wird zur Täuschung, wenn sie nicht als Perspektive durchschaut wird. Sie wird dann zu einer metaphysischen Geschichtsdeutung, in der das eigene System absolut gesetzt wird. Das größte Beispiel dieser Täuschung durch die geistesgeschichtliche Perspektive ist Hegels Wertung des eigenen Systems als Synthesis und Vollendung des ganzen Geschichtsprozesses. In dieser Auffassung sind zwei Dinge vermischt: Die metaphysische *Geschichtsdeutung* und die geistesgeschichtliche *Geschichtsgruppierung*. Die erste sucht von der idealen Synthesis der Sinnelemente her einen Rhythmus des Geschehens zu erkennen, der notwendig über den eigenen schöpferischen Standpunkt hinausgeht. Die zweite sucht von der konkreten Synthesis des individuellen Systems die Richtungen der Geistesgeschichte so zu gruppieren, daß das eigene System als Lösung erscheint. Beide Aufgaben sind selbständig gegeneinander, wenn auch wechselseitige Beeinflussungen in der Grundhaltung vorliegen. Werden sie vermengt, so entsteht die Verabsolutierung eines individuellen Standpunktes, d. h. der Versuch, den schöpferischen Geistesprozeß zum Stillstand zu bringen.

III. Die Sinnnormenlehre oder Systematik

1. Normenlehre und Philosophie

Die Geisteswissenschaft kommt zur Vollendung in ihrem dritten Element, der Sinnnormenlehre oder Systematik. Das Sinnprinzip, erfüllt mit dem Sinnmaterial, wird zur Sinnorm. Das Sinnprinzip ist der Intention nach allgemein. Es gilt für jede Erscheinung des von ihm getragenen Sinngbietes. Die Sinnorm ist hindurchgegangen durch die Geschichte, ist geboren an einem bestimmten historischen Ort und hat darum die Konkretheit und Besonderheit der individuellen geistigen Schöpfung. Sie ist ihrer Intention nach nicht *allgemein*, wohl aber *allgemein-gültig*. Sie will die richtige, gültige Lösung sein für die Probleme, die die Geistesgeschichte auf Grund der Spannung der Sinnelemente hervortreibt. Sie will die konkrete Erfüllung des abstrakt-allgemeinen Sinnprinzips sein. Wir unterscheiden also Philosophie der Wissenschaft von normativer Wissenschaftslehre, Philosophie der Kunst von normativer Kunstlehre, Philosophie der Metaphysik von normativer Metaphysiklehre; Philosophie des Rechts von normativer Rechtslehre, Philosophie der Gemeinschaft von normativer Gemeinschaftslehre, Philosophie des Ethos von normativer Ethoslehre; und endlich Philosophie der Religion (theonome Sinnprinzipienlehre) von

normativer Religionslehre (theonome Sinnnormenlehre). — Wenn wir dem normativen Teil die Bezeichnung „Lehre“ geben, so ist damit der konkret-praktische Geltungsanspruch angedeutet, der wesentlich zur Normenlehre gehört. Die Norm will dem Handeln in allen Sinngebieten die Richtung geben; sie will als Lehre dem Lernenden überliefert werden, und gerade in dieser pädagogischen Wendung kommt ihr normierender Charakter zu sichtbarem Ausdruck.

Es liegt also eine Spannung vor zwischen *Philosophie und Systematik*. Die Philosophie richtet sich auf das Allgemeine, von dem aus jede Erscheinung verstanden und jede konkrete Norm in ihrer Bedingtheit durchschaut wird. Sie ist das kritische, bewegliche, dem Denken und der Ratio zugewandte Element. Die Systematik richtet sich auf das Allgemeingültige, von dem aus alle übrigen Normen verneint werden und das eigene System praktisch-normative Bedeutung erhält. Sie ist das positive, fixierte, dem Sein und der Lebensverwirklichung zugewandte Element. Dennoch besteht kein Gegensatz zwischen beiden. Die Systematik ist *auch* kritisch und die Philosophie *auch* positiv. Die Systematik ruht auf dem Grunde der Philosophie und entnimmt ihr den Maßstab der Entscheidung gegenüber der Mannigfaltigkeit möglicher Sinnverwirklichung. Und die Philosophie kann die Sinnprinzipien nur erheben aus einer konkreten, lebendigen Sinnverwirklichkeit. Sie ist ebenso abhängig von der Systematik wie diese von ihr; ohne konkretes Sinnverwirklichen gibt es kein abstraktes Sinnverstehen, ohne eine Welt von Sinngegenständen keine Sinnprinzipien. Es wäre deswegen ebenso möglich gewesen, unsere Darstellung mit der Sinnnormenlehre zu beginnen und dann die Sinnprinzipien und das Sinnmaterial als die sie konstituierenden Elemente zu behandeln. Es ist nicht so, als ob die Philosophie rational, die Geistesgeschichte empirisch und die Normenlehre individuell-schöpferisch wäre, sondern schöpferisch sind alle drei oder besser: Schöpferisch ist die *eine* Geisteswissenschaft, die in der Philosophie mehr kritisch, in der Geistesgeschichte mehr rezeptiv, in der Systematik mehr produktiv ist.

Die Einsicht in das Verhältnis von Philosophie und Systematik ist wichtig für die Lösung der *praktischen Konflikte*, die sich aus dem konkret-normativen Charakter der Systematik ergeben. Jedes schöpferische System ist der Ausdruck der realen Beziehungen, in der eine geisttragende Gestalt, eine psychische und eine soziale, mit dem Seienenden steht. Die konkrete Normgebung ist ein Akt der Lebensgestaltung. Nur wenn sie das ist, ist sie schöpferisch. Ist sie es aber, so bedeutet ihr Zerbrechen für die geisttragende Gestalt eine teilweise oder völlige Lebenszerstörung. Daher das zähe Festhalten der geistigen Gestalten

an ihrer schöpferischen Überzeugung als an einer Funktion ihres Lebens, daher die seelischen und sozialen Konflikte zwischen Philosophie und Normenlehre, zwischen einzelnen und Gemeinschaften, besonders wenn die einzelnen als Träger der „Lehre“ die Überzeugung der Gemeinschaft zu vertreten haben. Aus der schöpferischen Auffassung des Geistes ergeben sich für derartige Konflikte und die Stellung der Normenlehre in ihnen folgende Richtlinien: Wenn die Normenlehre auf das kritische Element, die Philosophie, verzichtet, wird sie zur bloßen Darstellung vorhandener Normen. Sie verliert die Richtung auf das Allgemeine und hat nur noch die Bedeutung einer *historischen Selbstdarstellung* oder eines Bekenntnisses. Beansprucht sie dennoch Gültigkeit, so wird sie heteronom und nimmt dem Geist sein schöpferisches Recht. — Wenn die Normenlehre auf das positive Element, die konkrete Normgebung, verzichtet, wird sie zur bloßen Darstellung rationaler Formen, sie verliert die lebendige Wirklichkeitsbeziehung und bekommt den Charakter eines *allgemeinen Schemas*. Beansprucht sie dennoch konkreten Normcharakter, so wird sie zum abstrakten Gesetz und verhindert das individuelle Schöpfungstum des Geistes. — Beides trifft für psychische wie für soziale Gestalten zu. Für die Konflikte zwischen diesen aber gilt, daß das Prius der Kritik die Schöpfung ist, daß also die Zerstörung einer Lebensform nur als Schöpfung einer neuen ihr geistiges Recht hat und daß die Abwehr der Kritik ebenso ein schöpferisches Recht wie ein Schöpfung hindern des Unrecht sein kann. Eine Entscheidung a priori darüber gibt es nicht; die inneren und äußeren Konflikte, die sich aus der Spannung von Philosophie und Normenlehre ergeben, sind darum unvermeidlich und haben notwendig einen tragischen Charakter.

2. Normenlehre und Seinswissenschaft

Das Erkenntnisziel der Sinnnormenlehre ist das *System*. Die Begründung für diesen Satz ist bereits gegeben. An dieser Stelle muß der systematische Charakter der Normenlehre gegen denk- und seinswissenschaftliche Angriffe verteidigt werden, die das Wesen der Normenlehre selbst treffen. — Auf der einen Seite wird unter System die durchgeführte Rationalität der Dinge verstanden, auf der anderen Seite wird die Möglichkeit, ein solches System zu schaffen, mit dem Hinweis auf die Unendlichkeit des Wirklichen bestritten. Als Ausweg wird von dritter Seite das „offene System“ gefordert. Allen drei Auffassungen steht die Lehre vom individuell-schöpferischen Charakter des Systems entgegen. Das System ist immer *geschlossen*; das gehört zu

seinem Begriff. Es braucht nicht abgeschlossen, nicht fertig zu sein; und ein vollkommen fertiges System existiert ebenso wenig wie eine vollkommen systemlose Aussage in der Geisteswissenschaft. In diesem Sinne ist jedes System offen; aber der systematischen Intention nach ist jedes System geschlossen und gehört jede noch so aphoristische Aussage einem geschlossenen System an. — Das bedeutet jedoch keineswegs die Forderung eines durchgeführten rationalen Systems. Etwas derartiges bliebe nicht nur immer unfertig, sondern wäre auch unmöglich. Denn der Sinn der Dinge kommt individuell-schöpferisch im Geist zur Verwirklichung. Das absolute System aber ist der Versuch, die unbedingte Form als solche zu verwirklichen. Das *absolute System* ist die wissenschaftliche Utopie, während das individuelle System die wissenschaftliche Schöpfung ist. — Der Wille endlich, das System überhaupt zu verbannen, ist durch seinswissenschaftlich empiristische Auffassung der Geisteswissenschaft veranlaßt. Er übersieht den produktiven und den Überzeugungscharakter der Geisteswissenschaft, er übersieht, daß das geisteswissenschaftliche System eine lebendige Wirklichkeitsbeziehung darstellt, eine Einheit von Sinnerfüllungen, die der Idee nach notwendig eine Sinneinheit, ein System bilden. Denn es kann in einer sinnerfüllenden Schöpfung, in einer *lebendigen Überzeugung* nicht unvermittelt nebeneinander liegende Sinnaussagen geben. Sinn steht mit Sinn in einem Zusammenhang des Sinnes, und Überzeugung mit Überzeugung in einem Zusammenhang der Überzeugung. Ein unvereinbares Nebeneinander ist in Wahrheit ein Gegeneinander, ein Zerschneiden des Sinnes, eine Zerstörung der Überzeugung. Natürlich ist das alles grundsätzlich, nicht psychologisch gemeint. — Wie das absolute System ein denkwissenschaftliches, so ist die Systemlosigkeit ein seinswissenschaftliches Mißverstehen des Geistes als lebendiger Sinnerfüllung und schöpferischer Setzung.

Wir haben in der Besprechung der *Seinswissenschaften* an verschiedenen Punkten die Grenzen gegen die Geisteswissenschaft festgestellt. Es erhebt sich nun die Frage, wie von der Geisteswissenschaft, speziell von der Systematik her, sich das Verhältnis zu den Seinswissenschaften gestaltet. Die erste Antwort darauf gibt die Geistesgeschichte: Das historisch seinswissenschaftliche Material wird von ihr aufgenommen, vom Sinnprinzip her verstanden und auf den Normbegriff hin gruppiert. Aus diesem Material aber erhebt sich die systematische Synthese. Hier liegt also eine deutliche und oft sehr erhebliche Abhängigkeit der Systematik von den Seinswissenschaften vor. Neues historisches Verstehen kann für das produktive Verstehen von entscheidender Bedeutung sein. Aber die Abhängigkeit darf nicht überschätzt

werden. Einerseits ist das historische Verstehen selbst bedingt durch die schöpferische Überzeugung, andererseits wirkt die Geschichte vor allem durch die unmittelbare Formung, die sie der geistigen Gestalt gibt. Geschichtsbewußtheit ist nicht notwendig Geschichtserkenntnis. Die Norm aber wird geboren aus den Spannungen der geschichtsbewußten geisttragenden Gestalt.

Neben dem Verhältnis der Geisteswissenschaft zur Geschichte kommt ihr Verhältnis zur *Gestaltgruppe* in Frage, direkt zur Psychologie und Soziologie, indirekt auch zur Biologie. Wir haben die Grenzlinien von Seiten der Seinswissenschaften nachdrücklich gezogen; aber der grundsätzliche Unterschied schließt tatsächliche Beeinflussungen nicht aus. Psychologie und Soziologie suchen die Strukturgesetze der geisttragenden Gestalten zu erkennen, in denen der Geist zur Verwirklichung kommt. Die Strukturformen sind die Träger und zugleich die Grenzen möglicher Sinnerfüllung. Daraus könnte die Folgerung gezogen werden, daß jede normative Setzung auf die Strukturgrenzen der geisttragenden Gestalt Rücksicht nehmen müsse, also eine entscheidende Abhängigkeit zum mindesten negativer Art von der Gestalterkenntnis vorläge. Das ist jedoch nicht der Fall; es ist ein verhängnisvoller Irrtum der geistespsychologischen Methode, wenn sie meint, sie könnte der schöpferischen Sinnerfüllung inhaltliche Richtlinien vorschreiben. Die strukturellen Grenzen sind freilich da, sie zerbrechen hieße ins Sinnlose kommen. Es ist aber unmöglich, von ihnen aus dem Geist Gesetze vorzuschreiben, denn Geist ist wesensmäßig Durchbrechung der Strukturgesetze; er zerbricht sie nicht, sondern er setzt in ihnen etwas Neues, was weder negativ noch positiv aus ihnen abzuleiten ist. Darum gibt es keine direkte Einwirkung der Psychologie und Soziologie auf die Normenlehre, wohl aber eine indirekte; die Strukturgesetze können in ihrer Wirkung auf den Geistprozeß in der Geschichte beobachtet werden, *Geistespsychologie und -soziologie* haben die Aufgabe, die konstanten Strukturformen von den individuellen historischen Verwirklichungen loszulösen. Sie lehren das konstante und das variable Moment des Geschichtsprozesses zu unterscheiden. Und das ist von erheblicher Bedeutung für das historische Verstehen und die geistesgeschichtliche Konstruktion. Es hindert daran, Strukturformen als Normen zu betrachten und individuelle Schöpfungen als konstante Strukturen. Es ermöglicht eine reine Herausarbeitung des Sinnmaterials. Aber es liefert nicht selbst Sinnmaterial, es ist klärend, nicht fundierend für die Systematik. Die methodische Einwirkung der Seinswissenschaft auf die Geisteswissenschaft ist also ausschließlich vermittelt durch die Geistesgeschichte.

a) *Die theoretische Reihe*

I. *Die Wissenschaft*

Theoretisch ist jeder sinnerfüllende Akt, in dem eine geistige Gestalt die Wirklichkeit in sich aufnimmt. Der *theoretische Akt* ist auf die Formen der Dinge gerichtet; denn nur als „Denken“, nicht als „Sein“ kann die Einzelgestalt, ohne zu zerbrechen, das Wirkliche in sich aufnehmen. Aber die Richtung auf die Formen der Dinge besagt nicht, daß nur die Formen gemeint sind. Gemeint ist die Wirklichkeit nach Form und Gehalt; erstrebt ist in jedem theoretischen Akt eine reale Beziehung zwischen Geistgestalt und Wirklichkeit, ein reales Verhältnis der Sinnerfüllung. Diese Tatsache kommt zur Auswirkung in einer Doppelrichtung des theoretischen Aktes. Er kann sich auf die Formen richten, um in den Formen als solchen die Dinge zu erfassen; und er kann sich auf die Formen richten, um durch sie hindurch den Gehalt der Dinge zu erfassen. Der theoretische Akt kann formbestimmt sein, und er kann gehaltsbestimmt sein. Der formbestimmte theoretische Akt ist das Erkennen, und seine Schöpfung ist die Wissenschaft.

Die Wissenschaft ist also notwendig auf die Formen der Dinge als Formen gerichtet; sie ist immer *formal*; aber sie braucht nicht formalistisch zu sein; sie braucht nicht zu vergessen, daß im Erkennen ein reales Verhältnis der Sinnerfüllung zur Wirklichkeit hergestellt ist. Vergißt sie es, so nähert sie sich den reinen Formen der Logik und verliert die Wirklichkeit. Gibt sie dagegen ihren formalen Charakter auf, so nähert sie sich der ästhetischen Gehaltserfassung und verliert die Eigenformen der Dinge. Die metalogische Methode wahrt die Selbständigkeit der Wissenschaft ebenso gegenüber dem Logischen wie gegenüber dem Ästhetischen. Sie zeigt in den Eigenformen der Dinge das Seinselement, den Gehalt. — Sie kann es, weil sie den Charakter der Wissenschaft als fundierter Sinnfunktion erkennt. Sie zeigt in der Lehre von den Sinnelementen die Abhängigkeit der Wissenschaft von der Metaphysik auf; denn die Erfassung von Denken und Sein, von Form und Gehalt ist ein Akt, der jenseits des Gegensatzes von formbestimmt und gehaltsbestimmt steht, d. h. der metaphysisch ist. Das Verhältnis von *Metaphysik und Wissenschaft* ist nun aber nicht so, daß die metaphysischen Symbole auf die Dingerkenntnis bestimmend einwirken; eine solche Heteronomie der Metaphysik ist das Zeichen

daß die metaphysische Erfassung des Sinngehaltes das Verstehen der Sinnprinzipien ermöglicht, daß dagegen die metaphysischen Symbole in ihrer Gestaltung abhängig sind von der wissenschaftlichen Begriffsbildung. Die Metaphysiklehre wird dieses Wechselverhältnis von fundierenden und fundierten Funktionen näher bestimmen.

Die Wissenschaft von der Wissenschaft verläuft entsprechend den Elementen aller Geisteswissenschaft in der Dreiheit von Philosophie, Geistesgeschichte und Systematik. — Die Philosophie der Wissenschaft trägt im üblichen Sprachgebrauch den Namen *Erkenntnistheorie*. Die Erkenntnistheorie hat seit Kants Vernunftkritik eine überragende Stellung in der Philosophie eingenommen. Statt der zerstörten rationalen Metaphysik wurde sie zum Rang einer Grundwissenschaft erhoben. Es entwickelte sich das Vorurteil, als ob alles wirkliche Erkennen von der Theorie des Erkennens abhängig sei, wogegen mit Recht eingewandt werden konnte, daß ja auch die Theorie des Erkennens schon ein Erkennen sei, für das es dann wieder eine Theorie geben müsse usw. In Wahrheit liegen die Dinge nicht anders als in den übrigen Sinngeländen: Der Geistesprozeß vollzieht sich zwar notwendig in Bewußtheit, aber nicht notwendig in wissenschaftlicher Bewußtheit; so auch der Wissenschaftsprozeß. Er ruht nicht auf der Reflexion über sich, sondern er ruht auf der Gewißheit seiner funktionalen und kategorialen Fundierung. Auch das Denken über ihn selbst ist abhängig von dieser Gewißheit. Es ist aber, wie alle Geisteswissenschaft, produktiv und wirkt auf den unmittelbaren Erkenntnisprozeß ein. — Die Erkenntnistheorie ist Lehre von der Erkenntnisfunktion und den Erkenntniskategorien. Sie ist *Philosophie der Wissenschaft*, und es dürfte zweckmäßig sein, um der Analogie willen mit den übrigen Gebieten der Philosophie diesen Namen an Stelle des sprachlich und sachlich bedenklichen Begriffes Erkenntnistheorie zu setzen. Es muß auch im Namen der Anschein vermieden werden, als handle es sich um eine Theorie der Entstehung von Erkenntnis, also um eine geistespsychologische oder methodische Frage, während in Wahrheit eine Prinzipienlehre der wissenschaftlichen Sinngelung beabsichtigt ist.

Von der Methodik des Erkennens und den Erkenntnisgegenständen handelt die systematische Wissenschaftslehre oder nach dem Titel dieses Buches das *System der Wissenschaften*. Es arbeitet mit dem Sinnmaterial an Methoden und Gegenstandsbegriffen, das die Geistesgeschichte der Wissenschaft ihm darbietet und aus dem heraus es seine normative Erkenntnisidee im Allgemeinen und auf den einzelnen Gebieten schafft. Der kritische Maßstab dieses Schaffens aber ist die Philosophie des Erkennens, die an jedem Punkt des Systems vorausgesetzt

der falschen, rationalen Metaphysik. Das Verhältnis ist vielmehr so, ist. Während das vorliegende Buch sich wesentlich um den systematischen Aufbau des Systems bemüht und Gegenstände und Methoden nur insoweit in Betracht zieht, als sie den Aufbau begründen, müßte eine durchgeführte Wissenschaftslehre sämtliche Probleme der Methodik in den einzelnen, auch den speziellsten Gebieten behandeln. Sie würde auf diese Weise viel tiefer in die Realprobleme der einzelnen Wissenschaften eindringen, als es in unserer Darstellung möglich und notwendig war. Sie würde aber niemals selbst ein Realsystem werden. — Das *Realsystem des Erkennens* ist ein Eingriff der Geisteswissenschaft in das Leben der Wissenschaft selbst und steht auf der gleichen Stufe, auf der etwa der Versuch stehen würde, sämtliche künstlerischen Verwirklichungen in einem System der Kunst zusammenzufassen. Eins wie das andere übersieht das reale Seinsverhältnis, das jede sinngebende Funktion enthält und durch das sie ins Unendliche zu neuen Sinn-erfüllungen getrieben wird. Das Formalsystem der Wissenschaften verhält sich zum wirklichen Erkennen, wie sich das System der Ästhetik zum wirklichen ästhetischen Anschauen und Gestalten verhält, während das Realsystem das Erkennen und Anschauen selbst übernehmen und durch die systematische Form zum Abschluß bringen will. Das Formalsystem ist individuell schöpferisch, während das Realsystem zugleich rational-absolut und empirisch-relativ ist und an diesem Widerspruch zerbricht.

II. Die Kunst

Der gehaltbestimmte theoretische Akt ist die ästhetische Anschauung, und seine Schöpfung ist die Kunst. Es ist nicht möglich, *Ästhetik und Kunst* getrennt zu behandeln. Zwar reicht die ästhetische Anschauung weiter als die künstlerische Gestaltung, aber einerseits erhält die ästhetische Anschauung erst im Kunstwerk ihre prinzipielle Ausformung, andererseits ist alles ästhetische Anschauen der Wirklichkeit abhängig von der schöpferischen Erfüllung, die die ästhetische Anschauung im Kunstwerk gefunden hat. Mag auch für die seinswissenschaftliche Betrachtung, für Psychologie, Soziologie und Technologie der Kunst und des allgemeinen ästhetischen Anschauens die Trennung weitgehend berechtigt sein, für die Geisteswissenschaft ist sie unzulässig, denn in ihr handelt es sich um die Sinnfunktion als solche.

Während die Wissenschaft auf die Formen der Dinge als Formen gerichtet ist, sucht die ästhetische Anschauung den Gehalt der Dinge durch die Formen *hindurch* zu erfassen. Während die Wissenschaft immer formal ist, ohne formalistisch werden zu müssen, ist die Kunst

immer gehaltlich, ohne doch die Form zerstören zu dürfen. Denn die geisttragende Gestalt kann den Gehalt des Wirklichen nur durch die Form hindurch erfassen. Eine formlose Gehaltserfassung würde auch die Eigenform des Trägers der ästhetischen Anschauung zersprengen. Es würde der Übergang in den reinen Gehalt stattfinden, wie ihn die absolute *Mystik* anstrebt. Die ästhetische Anschauung aber will gerade die Einzeldinge erfassen, und sie will sie erfassen durch ihre Formen hindurch. — Es ist das gleiche Wirklichkeitsmaterial, von dem *Kunst und Wissenschaft* ausgehen. Es ist die Wirklichkeit, die noch vor der Sinnerfüllung steht, aber auf Sinnerfüllung gerichtet ist. Daraus folgt das eigentümliche Verhältnis der künstlerischen zu den wissenschaftlichen Formen, einerseits die Gleichheit des Materials, andererseits der völlige Unterschied der Sinnprinzipien, durch die in dem einen und anderen Gebiet Objekte konstituiert werden; daraus folgen auch die dauernden Grenzüberschreitungen von beiden Seiten, die logisierenden Tendenzen der Kunst, namentlich in ihren realistischen Richtungen, und die ästhetisierenden Tendenzen der Wissenschaft, namentlich in der romantischen Anschauung. Für unsere Auffassung ist die Grenze klar: Die Wissenschaft will die Dinge vom Denken, von der reinen Form her erfassen, ohne das Sein, den Gehalt zu verlieren; die Kunst will die Dinge vom Sein, vom reinen Gehalt her erfassen, ohne auf das Denken, die Form zu verzichten. Im ersten Fall steht die Form unter dem Gesetz der Form, im zweiten Fall steht die Form unter dem Gesetz des Gehaltes. Im ersten Fall kommt es auf ihre Geltungswahrheit, im zweiten Fall auf ihre Ausdruckswahrheit an. Die Wahrheit der Wissenschaft ist das Richtige, die Wahrheit der Kunst das Ausdrucksmächtige.

Mit dieser Abgrenzung sind auch die Bedenken überwunden, die sich gegen die Einordnung des Ästhetischen in die theoretische Reihe der Sinnfunktionen richten könnten. *Theorie* bedeutet für uns ja nicht Erkenntnis, sondern es bedeutet sinnerfüllendes Aufnehmen der Wirklichkeit, es bedeutet *θεωρεῖν* im Sinne von reiner Anschauung der Dinge. In diesem Sinne aber gehören Wissenschaft und Kunst in eine Reihe. — Von zwei Seiten her wird diese Einordnung bestritten. Man stellt das Ästhetische dem Theoretischen und Praktischen als besondere Sinnfunktion gegenüber, indem man es entweder dem Gefühl als psychischer Funktion zuordnet oder indem man es als Synthese von Theoretischem und Praktischem auffaßt. Gegen die erste Anschauung richtet sich zunächst das grundsätzliche Bedenken, das wir gegen die Zuordnung von Sinnfunktionen zu psychischen Funktionen überhaupt ausgesprochen hatten. Das *Gefühl* ist in jedem sinnerfüllenden Akt ent-

halten, und eine Definition des Ästhetischen vom Gefühl her müßte gerade den Unterschied des ästhetischen Gefühls von den übrigen Gefühlen herausheben. Das aber kann nicht wieder durch Hinweis auf das Gefühl geschehen. Zweifellos spielt das Gefühl in der ästhetischen Haltung eine besondere Rolle. Denn im Gefühl wird die Seinsbeziehung zu den Dingen der individuellen Gestalt bewußt. Eben darum aber ist es nicht angängig, das Ästhetische vom Gefühl her zu definieren und etwa zu sagen, die Kunst schaffe „sinnfällige Symbole von Gefühlen“. Hinter dieser Definition steht ein Subjektivismus des Gefühls, der nichts weiß von dem Eigengehalt der Dinge und nicht sieht, daß die Dinge nur deswegen zu Symbolen werden können, weil im Gefühl ihr Eigengehalt in geistiger, sinnerfüllender Weise erfaßt wird. Dem Subjektivismus der Gefühlsdefinition entspricht ein Formalismus und Rationalismus der Dingauffassung. Wo aber nach metalogischer Methode in jeder Dingform der Dinggehalt erschaut wird, verliert der Gefühlssubjektivismus in der Auffassung des Ästhetischen sein Recht.

Ebenso unbegründet ist es, in dem Ästhetischen eine *Synthese von Theoretischem und Praktischem* zu sehen und die Kunst aufzufassen als Darstellung der ethischen Ideale in anschaulicher Form. Diese Auffassung ist einerseits abhängig von der Lehre vom Primat der praktischen *Vernunft*, die ebenso wie die Gefühlsdefinition der Kunst in rationaler Weise den Eigengehalt der Dinge übersieht. Andererseits — und in engstem Zusammenhange damit — ist sie bedingt durch eine klassische Ästhetik, die von der Kunst Realisierung von Idealen verlangt. Aber nicht Ideale verwirklichen, sondern Wesen erschaubar machen soll die Kunst, auch das Wesen dessen, was ethisch gesehen Unwesen ist. Der Maßstab der Kunst ist ihre Ausdruckskraft, nicht die Idealität des Ausgedrückten. — Der Mangel beider Auffassungen des Ästhetischen ist letztlich darin begründet, daß sie den fundierenden Charakter der Metaphysik für die Kunst nicht berücksichtigen. Ihnen fehlt darum die Möglichkeit, einen *Seinsgehalt der Wirklichkeit* anzuerkennen, der ebenso selbständig ist gegenüber dem subjektiven Gefühl wie gegenüber der rationalen Form; und sie sind gezwungen, eine systematische Einordnung für das Ästhetische zu suchen neben dem Theoretischen und Praktischen, ohne sie doch finden zu können.

Die Kunst ist also fundierte theoretische Funktion. Der Seinsgehalt der Dinge, den sie zu erfassen sucht, ist die Offenbarung des reinen Seins, des unbedingten Gehaltes in den Sonderformen der Dinge. Je nach der Art, wie in der metaphysischen Grundhaltung das Sein erschaut und symbolisiert wird, muß sich die Gesamtrichtung der ästhetischen Anschauung gestalten. Die Wirkung der metaphysischen Hal-

tung auf die ästhetische Form ist der *Stil*. Stil ist die allgemeine Bestimmtheit der ästhetischen Formen durch die Art der Gehaltserfassung überhaupt, ob er der Stil einer Zeit, eines Kreises, eines einzelnen oder gegebenenfalls nur eines einzigen Kunstwerkes ist. Wie in der Erfassung der Sinnelemente Denken und Sein die Abhängigkeit der Wissenschaft von der Metaphysik offenbar wird, so in dem Spannungsverhältnis von Form und Gehalt, d. h. eben im Stil die Abhängigkeit der Kunst von der Metaphysik. Metaphysiklose Kunst ist stillos. Sie ist entweder abstrakter Formalismus oder formlose Willkür.

Die Geisteswissenschaft von der Kunst (*Ästhetik*) verläuft in dem Dreitakt von Philosophie der Kunst, Geistesgeschichte der Kunst und Normenlehre der Kunst. Die Philosophie der Kunst hat die ästhetische Funktion und die ästhetischen Kategorien zu betrachten. Sie hat in Sonderheit Rücksicht zu nehmen auf den Unterschied der ästhetischen und wissenschaftlichen Kategorien, ohne doch den Versuch machen zu dürfen, ein eigenes Sein der ästhetischen Objekte im ontologischen Sinne zu behaupten. – Die Geistesgeschichte der Kunst ist im wesentlichen Geistesgeschichte des Stils. Sie hat die verschiedenen Spannungsverhältnisse von Form und Gehalt in der künstlerischen Auffassung herauszustellen und hinzufügen auf die ideale Synthesis, auf das Spannungsgleichgewicht, von dem die normative Ästhetik handelt.

III. Die Metaphysik

1. Die gegenwärtige Lage der Metaphysik

Maßgebend für die gegenwärtige Lage der Metaphysik ist immer noch Kants *Kritik der rationalen Metaphysik*. Eine Wiederbelebung dieser Verfallsform des Metaphysischen wird kaum von irgend einer Seite gefordert. Die kritische Grundhaltung gegenüber allen metaphysischen Versuchen liegt der Gegenwart unausrottbar im Blute. Sie wendet sich in gleicher Weise gegen die vorkantische wie gegen die nachkantische Metaphysik. In beiden Formen sieht sie den Versuch, mit wissenschaftlichen Mitteln wissenschaftstranszendente Gegenstände zu erkennen. Freilich kann auch die strengste kritische Haltung metaphysische Elemente nicht vermeiden. Denn irgend eine Anschauung der Sinnelemente ist in jedem sinnerfüllenden Akt enthalten, und die Erfassung der Sinnelemente ist immer Metaphysik.

Der kritische Widerspruch richtet sich mit vollem Recht gegen den Versuch, die Metaphysik auf die Ebene der Wissenschaft zu stellen. Es war ein vollkommenes Abfallen von der metaphysischen Grundhal-

tung, als die Aufklärung die Metaphysik zu einer rationalen Wissenschaft machte. Es war der Versuch, das Unbedingte in die Sphäre des Bedingten, des Beweisens und des Widerlegens, herabzuziehen. Eben damit aber war der Metaphysik ihr Gegenstand genommen, noch ehe ihre Arbeit begann. Kants Kritik zog nur die Konsequenz aus dieser Sachlage. — Der kritische Protest gegen die *Metaphysik als Wissenschaft* muß sich aber ebensosehr wie gegen ihre rationale gegen ihre empirische Form richten, die gegenwärtig gefordert wird. Man betrachtet die Metaphysik als zweifelhaften, aber wünschenswerten Abschluß der Einzelwissenschaften. Sie wird als Zusammenfassung der allgemeinsten und darum unsichersten Hypothesen der übrigen Wissenschaften in einem Weltbilde angesehen. Sie bewegt sich auf der gleichen Ebene wie die Einzelwissenschaften, aber sie bewegt sich unsicher, denn sie überschreitet die Grenzen der methodischen Erfahrung. An Stelle des rationalen Dogmatismus tritt ein rationaler Probabilismus. Es ist aber nicht einzusehen, warum die allgemeinsten Hypothesen den Namen Metaphysik tragen sollen, während die weniger allgemeinen der Wissenschaft zugerechnet werden. Metaphysik ist das eine so wenig wie das andere.

Die kritische Stellungnahme behält also recht, insofern sie die Einordnung der Metaphysik in die Wissenschaft bestreitet. Sie hat dagegen unrecht, sobald sie daraus eine Ablehnung überhaupt macht. Denn eine Geisteshaltung ohne Metaphysik gibt es nicht. Die gegenwärtige Lage in der Philosophie bestätigt das von den verschiedensten Seiten her: Einerseits ist es die kritische Philosophie selbst, die in ihrer Lehre von den *Antinomien* dauernd auf das Problem des Unbedingten stößt und immer deutlicher die Notwendigkeit einsieht, sich direkt mit ihm auseinanderzusetzen. Andererseits geht die phänomenologische Schule in Verfolgung ihres logischen Realismus zum Teil auf eine neue *Ontologie* zu. Gleichzeitig treiben die Einzelgebiete der Wissenschaft zu einer tieferen Erfassung der Sinnelemente. Überall da, wo sich gegenüber der rationalen Form das *Seinselement* in den Dingen bemerkbar macht, sind Antriebe zur Metaphysik gegeben. Endlich hat die historische Gesamtlage der abendländischen Kultur, insonderheit die fundamentale Kulturkritik, die Probleme der *Geschichtsmetaphysik* in den Vordergrund geschoben. Während die Ontologie sich noch mit einer gewissen Unsicherheit hervorwagt, wird die Notwendigkeit und das Recht einer Geschichtsmetaphysik kaum mehr bestritten. So zwingt die Geisteslage von allen Seiten zu einer neuen positiven Stellungnahme gegenüber dem Problem der Metaphysik. — Über die Tendenzen, welche von Seiten der *Kunst* einer neuen metaphysischen Haltung entgegenkom-

men, kann an dieser Stelle nicht gesprochen werden. Sie sind jedenfalls ebenso energisch und z. T. noch klarer und bewußter als diejenigen in der Wissenschaft.

2. Die Metaphysik als selbständige Sinnfunktion

Die Prinzipienlehre der Metaphysik hat zu zeigen, daß die Richtung des Bewußtseins auf das Unbedingte eine notwendige, die Sinnwirklichkeit konstituierende Funktion ist. Sie hat zu zeigen, daß das Prius jeder einzelnen Sinnerfassung der unbedingte Sinn selbst, das Prius jeder Sinnform die Richtung auf die unbedingte Form, und das Prius jedes Sinngehaltes der unbedingte Gehalt ist. Der Begriff des *Unbedingten* steht also im Zentrum der Metaphysik. Die Metaphysik ist der Wille, das Unbedingte zu erfassen; sie fragt nicht, ob das Unbedingte existiert. Diese Frage ist sinnlos, da sie als Sinnzusammenhang schon das Unbedingte des Sinnes voraussetzt; wo das Unbedingte begründet wird, da ist es schon nicht mehr das Unbedingte, sondern ein beliebiges Objekt, dessen Existenz zu beweisen unmöglich ist. Das Unbedingte kann nicht bewiesen, sondern nur aufgewiesen werden als der alle Sinnerfüllungen fundierende Sinn. — Die Richtung auf das Unbedingte ist weder wissenschaftliche noch ästhetische Anschauung. Weder soll die Wirklichkeit erfaßt werden in den Einzelformen der Dinge, wie in der Wissenschaft, noch durch die Einzelformen der Dinge hindurch, wie in der Kunst. Erfaßt werden soll vielmehr das Unbedingte, das jede Einzelform und jeden Einzelgehalt fundiert. Es ist eine selbständige, von wissenschaftlicher und ästhetischer Welterfassung grundsätzlich unabhängige Sinngebung, die in der Metaphysik vorliegt. Und doch stehen der Metaphysik keine anderen Ausdrucksformen zur Verfügung als diejenigen, die wissenschaftliche und ästhetische Anschauung ihr darbieten. Das formale Ausdrucksmittel der Metaphysik ist der Begriff. Das ist das *wissenschaftliche Element* in ihr, und darauf gründen sich die dauernden Grenzüberschreitungen zwischen Wissenschaft und Metaphysik. Aber der Sinn, in dem die Metaphysik die wissenschaftlichen Begriffe verwendet, ist der ästhetische. Die Intention ist nicht gerichtet auf die Begriffe als Wirklichkeitsformen, sondern als Ausdruck des Wirklichkeitsgehaltes. Darauf gründet sich das *künstlerische Element*, das jeder schöpferischen Metaphysik innewohnt. Beide Seiten also, die wissenschaftliche wie die künstlerische, sind mit gleichem Recht und in gleicher Bedeutsamkeit in der Metaphysik enthalten, und es pflegt eine Verfallserscheinung zu sein, wenn eins der beiden Elemente das andere verdrängt. Es ist aber auch nicht so, als ob

die metaphysische Haltung eine Synthese der beiden anderen wäre, vielmehr ist sie fundierend für sie. Sie ist die ursprüngliche Einheit, aus der die beiden anderen hervorgegangen sind und zu der sie wesensgemäß zurückstreben. Das ist noch deutlich anzuschauen an der theonomen Metaphysik im Stadium der Mythologie.

Die Metaphysik will das Unbedingte erfassen. Sie kann es aber nur erfassen in den Formen des Bedingten. Das ist die tiefe Paradoxie, die ihr innewohnt. Aus ihr ergibt sich die Art, in der die wissenschaftlichen Begriffe allein in der Metaphysik Verwendung finden können. Nennt man einen Begriff, der etwas anderes ausdrücken soll als seinen eigentlichen, unmittelbaren Sinn, ein *Symbol*, so müssen sämtliche metaphysischen Begriffe als Symbole bezeichnet werden. Die metaphysischen Begriffe haben Ausdruckscharakter und darum nicht in dem gleichen Sinne, wie die wissenschaftlichen, Geltungscharakter. Aber das, was sie ausdrücken, ist kein subjektives Gefühl, es ist auch nicht, wie in der Kunst, der Einzelgehalt des Wirklichen, sondern es ist der Gehalt schlechthin. — Das zentrale Symbol für das Unbedingte ist die Einheit des Wirklichen selbst. Die Art, wie diese Einheit gesehen wird, die Kategorien, aus denen sie aufgebaut wird, die Wertungen, die in ihrem Aufbau zum Ausdruck kommen, das alles ergibt das *System der metaphysischen Symbole*. — Der symbolische Charakter der Metaphysik bedeutet nicht etwa Willkür; welche Symbole gebraucht werden, hat vielmehr eine doppelte Begründung, einerseits in der metaphysischen Grundhaltung, andererseits in dem Begriffsmaterial, das die Wissenschaft, insbesondere die Philosophie, der Symbolbildung darbietet. Die metaphysischen Symbole treten durchaus mit dem Anspruch auf, der *adaquate Ausdruck* dessen zu sein, was als Wesen des Unbedingten durch sie dargestellt werden soll, und die metaphysische Haltung selbst hat einen Gewißheitscharakter, der der Unbedingtheit ihres Gegenstandes entspricht. Dennoch ist die Metaphysik außerstande, selbständige Symbole zu schaffen. Sie ist abhängig von der Begriffsbildung der Wissenschaft. Versucht sie als Metaphysik Begriffe mit wissenschaftlichem Geltungsanspruch zu bilden, so verliert sie ihren Charakter als Richtung auf das Unbedingte. Sie wird selbst Wissenschaft und wirkt mit dem Unbedingtheitsanspruch, der ihr wesensgemäß zusteht, heteronom auf die Wissenschaft ein. Nur in einer Beziehung ist sie maßgebend, sowohl für Wissenschaft wie für Kunst. Sie fundiert die Erfassung der Sinnelemente in beiden. Sie trägt die Erkenntnismethode und den Kunststil; sie gibt der wissenschaftlichen wie der künstlerischen Sinnerfüllung den Gehalt und die grundlegende Intention, ganz gleich, ob sie als Funktion anerkannt wird oder nicht.

3. Aufbau und Methode der Metaphysik

Es ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit, eine durchgeführte normative *Metaphysiklehre* zu geben. Da aber die Metaphysik und ihr Recht als selbständige Geistesfunktion bestritten sind, so ist es notwendig, einiges über Art und Weg der Metaphysik zu sagen. — Ihre erste und grundlegende Aufgabe ist die *Sinnelementenlehre*. Gerade wenn ihre Selbständigkeit gegenüber der Wissenschaft feststeht, kann sie nicht vom Sein, sondern muß vom Sinn her das Unbedingte erfassen wollen. Wäre das Unbedingte ein Seiendes, ein Objekt neben anderen, so könnte es wissenschaftlich erforscht werden. Nun aber ist es der alle Sinnggebung fundierende Sinn selbst, der niemals zu einem Objekt gemacht werden darf. Es gibt darum keinen anderen Weg zu seiner Erfassung als die Schau der den Sinn konstituierenden Elemente. — Auf der Grundlage der Sinnelemente erhebt sich das System der metaphysischen Symbole. Es sind drei Grundfragen, die in jeder Metaphysik ihre Antwort finden müssen, erstens die Frage nach dem Verhältnis des Unbedingten zum Seienden, zweitens die Frage nach dem Verhältnis des Unbedingten zum schöpferischen Geistesprozeß, drittens die Frage nach der Sinneinheit von Seinsprozeß und Geistprozeß. Alle drei Fragen aber sind nicht Seinsfragen, sondern Sinnfragen; echte Metaphysik ist *Sinnmetaphysik*. —

Auf die erste Frage antwortet die *Seinsmetaphysik* oder Ontologie. Sie hat zu zeigen, in welcher Weise das Sein als Ganzes, als universale Gestalt, ein Symbol für den unbedingten Sinn ist. Sie hat diejenigen Seiten der Wirklichkeit aufbauend und wertend in den Mittelpunkt zu stellen, in welchen der unbedingte Sinn, die letzte Einheit der Sinnelemente, zu vollkommenstem Ausdruck kommt. Ontologie hat also nicht die Aufgabe, ein Seiendes hinter dem Erscheinenden zu erkennen, sondern sie hat die Aufgabe, den Aufbau alles Seienden und seine Einheit als Ausdruck des reinen Sinnes zur Darstellung zu bringen. — Dem Gegensatz von universaler Gestaltidee und universaler Geschichts-idee, auf den wir innerhalb der Seinswissenschaften gestoßen waren, entspricht der Unterschied von Seinsmetaphysik und *Geschichtsmetaphysik*. Geschichtsmetaphysik ist Sinndeutung des Geistesprozesses vom unbedingten Sinn her. Sie hat nicht die Aufgabe, eine mystische Geistsubstanz als Hintergrund der Geschichte zu erkennen; vielmehr soll sie die Offenbarung des unbedingten Sinnes in einer Deutung des Sinnprozesses der Geschichte erschauen. — Beides aber, Seinsmetaphysik und Geschichtsmetaphysik schließen sich zusammen in der Betrachtung des universalen Prozesses, in dem auch der Gegensatz von

Sinnintention und Sinnerfüllung überwunden ist. Erst die Einheit von beiden schafft das letzte und höchste Symbol für das Unbedingte, die ideale Einheit der Sinnelemente, die zugleich Ziel und Grund alles Seins und alles Werdens ist. In dieser *Metaphysik der absoluten Idee* findet das System der Metaphysik seinen Abschluß.

Metaphysik kann als Weltanschauungslehre bezeichnet werden. Wenn das aber geschieht, so ist aufs Nachdrücklichste von dem Wort *Weltanschauung* alles abzustreifen, was an subjektive Meinung oder an wissenschaftliche Hypothese erinnert. Wenn „Weltanschauung“ der Begriff sein soll, in dem Metaphysik und Ethik, also die theoretische und praktische Haltung gegenüber dem Unbedingten, zusammengeschlossen werden, so ist sie der fundamentale Akt des Geistes überhaupt. Sie ist die Grundlegung aller theoretischen und praktischen Funktionen, und sie trägt den unbedingten Ernst und die unbedingte Verantwortung in sich, die der Richtung auf das Unbedingte entspricht. Angesichts der subjektiven Färbung, die das Wort *Weltanschauung* im Sprachgebrauch bekommen hat, ist es vielleicht richtiger, die Einheit von Metaphysik und Ethik bei der psychischen Gestalt als *Geisteshaltung*, bei der sozialen Gestalt als *Geisteslage* zu bezeichnen.

Da das Ausdrucksmittel der Metaphysik der Symbolbegriff ist, so kann man im heterogenen Sinne auch von einer metaphysischen Methode reden. Das Erkenntnisziel der Metaphysik ist die Einheit von *Seinsbegriff* und *Sinnbegriff*, also das System, das zugleich universale Gestalt und universaler Sinnzusammenhang ist. Die Erkenntnishaltung der Metaphysik ist die Einheit von Form- und Gehaltserfassung, von wissenschaftlicher und ästhetischer Anschauung, von *Seinswahrnehmung* und *Sinnverstehen*. Der Erkenntnisweg der Metaphysik ist die Anschauung des unbedingten Gehaltes in den bedingten Formen, es ist die Methode, die in der Renaissancephilosophie als Betrachtung der *coincidentia oppositorum* bezeichnet wurde und die in der Tat dem metaphysischen Verhalten wesensgemäß ist. Begriffe wie „intellektuelle Anschauung“, „reine Intuition“, Erfassung „der absoluten Identität“, des „Paradox“ und dergl. sind Ausdrücke für die *Methode der Coincidenz*. Es ist aber immer wieder zu betonen, daß diese Begriffe keine wissenschaftliche, sondern die metaphysische Methode beschreiben und daß sie aufs Verhängnisvollste mißverstanden werden, wenn die Selbständigkeit der metaphysischen Funktion und ihrer Ausdrucksformen nicht erkannt ist. — Die Gewißheitsart der Metaphysik ist die Einheit von unbedingter Gewißheit und Überzeugung. Die Richtung auf das Unbedingte, die in jeder metaphysischen Aussage enthalten ist, hat die unbedingte, alle, auch die formale Evidenz fundierende Ge-

wißheit des Unbedingten. Die Ausdrucksformen dagegen, in denen diese Richtung sich darstellt, haben lediglich Überzeugungscharakter, sie sind geistige Schöpfungen und haben die Gewißheitsart, die jede geistige Schöpfung, die wissenschaftliche wie die künstlerische, in sich trägt. Diese eigentümliche, spannungsreiche Einheit von Urgewißheit und Überzeugung gehört wesensgemäß zu jeder Metaphysik.

b) Die praktische Reihe

I. Das Recht

1. Das Recht als Sinnfunktion

Während durch die theoretischen Funktionen die geisttragende Gestalt in sinnvoller Denkbeziehung das Wirkliche in sich aufnimmt, stellt sie durch die praktischen Funktionen die Seinsbeziehung mit den übrigen geisttragenden Gestalten und von da aus mit der Wirklichkeit überhaupt her. Praktische Sinngebung ist die *Verwirklichung sinnvoller Seinsbeziehungen*. — Geisttragend können psychische oder soziale Gestalten in allen Sinnsphären sein. Doch besteht im Verhältnis zu ihnen ein Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Funktionen. Es ist möglich, die theoretischen Funktionen getragen zu denken lediglich von psychischen Gestalten. Natürlich ist diese Vorstellung eine Abstraktion von der tatsächlichen Zugehörigkeit jeder psychischen zu einer sozialen Gestalt und ein Übersehen der tatsächlichen Abhängigkeit auch der theoretischen Funktionen von dem Leben des sozialen Organismus. Bei den praktischen Funktionen dagegen ist nicht einmal diese Abstraktion möglich. Eine sinnvolle Seinsbeziehung ist immer getragen von *sozialen Beziehungen*. Es gibt keine Persönlichkeit, d. h. keine psychische Einzelgestalt als Träger geistiger Seinsbeziehungen außer in der Gemeinschaft; denn erst an dem Widerstand der anderen Einzelglieder des sozialen Organismus wird das praktische Gültigkeitsbewußtsein lebendig. Ohne das Dasein anderer geisttragender Gestalten würde die Seinsbeziehung untergeistig, rein in der Gestaltsphäre bleiben. Darum sind sinnerfüllende Seinsbeziehungen des einzelnen zu den Dingen und zur Wirklichkeit immer sozial bedingte Beziehungen, solche, in denen die sozial geformte und gebundene Persönlichkeit handelt. Geistige Seinsbeziehung gibt es nur für sozial getragene, niemals für die sozial gelöste psychische Gestalt, ganz abgesehen davon, daß diese eine Abstraktion und keine Wirklichkeit ist.

Wie in der theoretischen Sphäre die Dinge entweder in ihren Formen oder durch die Formen hindurch in ihrem Gehalt erfaßt werden können, so können in der praktischen Sphäre die Seinsbeziehungen sich darstellen entweder in *Formbindungen* oder in *Gemeinschaft des Seinsgehaltes*. Aber der Gegensatz ist nicht absolut. Die Formbindungen sind der Ausdruck von Getragensein durch gemeinsamen Gehalt, und die Gemeinsamkeit des Gehaltes muß sich darstellen in sinnerfüllenden Formen. Der Unterschied ist nur der, daß es sich im ersten Fall um die Formen als solche handelt, im zweiten Fall um die Formen nur insofern, als sie der Ausdruck für Gemeinschaft des Seinsgehaltes sind. — Die formbestimmte Seinsbeziehung innerhalb der geisttragenden sozialen Gestalt nennen wir das Recht. Das Recht entspricht also der Wissenschaft in der theoretischen Sphäre. Beide sind formbestimmte, dem Denken unterworfenen Funktionen; beide stehen auf dem rationalen Pol der Geistesfunktionen. Der rationalen Evidenz in der Wissenschaft entspricht die rationale Durchsetzbarkeit im Recht. Es ist der gleiche Zwang, den die Wissenschaftsform gegenüber aller subjektiven Willkür des Erkennens und den die Rechtsordnung gegenüber aller subjektiven Willkür des Handelns ausübt. Darum gehört die Durchsetzbarkeit, die *rationale Erzwingbarkeit* zum Wesen jedes Satzes, während es das Wesen der ästhetischen wie der unmittelbar gemeinschaftlichen Haltung ist, daß sie einem rationalen Zwange entzogen sind. Wie aber die Wissenschaft um so weniger von der reinen rationalen Form bestimmt ist, je mehr sie das Sein selbst in den Dingen erfassen will, so hat auch die rationale Erzwingbarkeit der Rechtsform in dem Maße ihre Grenze, als das Recht ein lebendiger Ausdruck des Gemeinschaftsgehaltes sein will. Der formale Charakter des Rechtes muß also keineswegs zum *Rechtsformalismus* führen. Vielmehr ist der Rechtsformalismus ebenso ein Abweg wie der wissenschaftliche Formalismus; er ist der Versuch, die reine Denkform zu verwirklichen unter Zerstörung der lebendigen seinsverwurzelten Wirklichkeit. Er isoliert mit dem Prinzip der formalen Gerechtigkeit oder Gleichheit den einzelnen und sucht dann nachträglich eine Einheit herzustellen, anstatt von der lebendigen Gestalt auszugehen und die Rechtsform der Gemeinschaftsfunktion des einzelnen anzupassen.

Dem Rechtslogismus steht gegenüber der *Rechtsalogismus*, der sich in verschiedener Weise äußern kann. Er kann dem Recht überhaupt den normativen Charakter absprechen und es für den Ausdruck der tatsächlich bestehenden sozialen Verhältnisse erklären, ohne einen kritischen Maßstab zuzulassen. Er kann dabei an die Tatsache anknüpfen, daß das Recht reale Gültigkeit nur durch die Macht erhält, die es durch-

setzt. Er kann auch im Anschluß an die soziologische Technik das Recht als das zweckmäßige Mittel zur Förderung des sozialen Organismus auffassen und damit dem Recht, statt einer geisteswissenschaftlichen absoluten, eine technische relative Gültigkeit zusprechen. In beiden Fällen ist das Recht als selbständige Sinnfunktion aufgehoben und dem Strukturgesetz der Gestaltssphäre oder der außergeistigen Nützlichkeit die Entscheidung über das Seinsverhältnis überlassen. Die Seinsbeziehungen der geisttragenden Gestalten verlieren ihren sinnerfüllenden Charakter, das Gesetz des Sinnes geht verloren, und die sozialen Gestalten verfallen dem Gesetz des Seins.

Die metalogische Rechtsanschauung sucht in den Rechtsformen den Seinsgehalt zu verwirklichen. Sie erkennt den fundierten Charakter des Rechtes und seine *Abhängigkeit vom Ethos*. Sie überwindet ebenso den gemeinschaftszerstörenden Rechtslogismus wie den geistzerstörenden Rechtsalogismus. Sie gibt dem gesamten Rechtssystem einen Gehalt, der aus dem Wissen stammt, das Unbedingte in den Seinsbeziehungen zu verwirklichen. Ein Recht, das nicht im Ethos fundiert ist, schwankt zwischen Formalismus und Willkür. Das „richtige Recht“ ist das im Ethos fundierte gehalterfüllte Recht.

Das Recht ist also formbestimmte fundierte Sinnfunktion in der praktischen Reihe der Geistesfunktionen. Es ist ein notwendiges, die Sinnwirklichkeit bedingendes Sinnprinzip. Ebenso wie es unmöglich ist, das Logische in das Ästhetische aufzulösen, ist es unmöglich, das Rechtliche im Sozialen aufzuheben. Die Rechtsform, d. h. die rationale, zwangsmäßig durchsetzbare Seinsbeziehung würde auch dann bestehen bleiben, wenn eine tatsächliche Anwendung der Gewalt nicht erforderlich wäre. Die rationale Durchsetzbarkeit oder Erzwingbarkeit des Rechts ist kein empirisches, überwindbares, sondern ein wesensmäßiges, allezeit gültiges Merkmal des Rechts. Nur durch das Recht wird die Eigenform der Persönlichkeit in den Seinsbeziehungen aufrecht erhalten, während in einer grundsätzlich rechtlosen Gemeinschaft alle Persönlichkeitsformen ineinander fließen würden, wie in einer nur ästhetisch, nicht auch logisch erfaßten Wirklichkeit aller Dingformen. Das Recht ist *konstitutive Sinnfunktion* und ein notwendiges Element jeder sinnvollen Wirklichkeit.

2. Die Rechtslehre

Die normative Rechtswissenschaft zerfällt in Rechtsphilosophie, Geistesgeschichte des Rechts und Rechtsnormenlehre oder Rechtssystematik. Die Rechtssystematik bedarf besonderer Betrachtung. Während nämlich in der theoretischen Reihe der Geistesfunktionen der indivi-

duell-schöpferische Charakter der Norm praktisch unwirksam bleibt, solange nicht Konflikte zwischen sozialer und persönlicher Überzeugung eintreten, ist in der Rechtssphäre die Spannung zwischen beiden Elementen des Schöpferischen immer dadurch lebendig, daß das Rechtssystem praktische Gültigkeit hat und bedingungslose Unterwerfung verlangt. Das Rechtssystem steht in Geltung vermöge der Recht setzenden Macht, ganz gleich, ob es der Rechtsüberzeugung der ihm Unterworfenen entspricht. Es hat die Heiligkeit des Geltenden für sie, auch wo es ihrer Idee der Richtigkeit widerspricht.

Aus dieser Sachlage können sich zwei Auffassungen der Rechtssystematik ergeben, die beide dem Recht den individuell-schöpferischen Charakter nehmen. Die *naturrechtliche* Auffassung der Rechtssystematik geht von einer allgemeinen rationalen Rechtsidee aus und sucht von da aus die tatsächlich geltenden Rechte zu kritisieren und der reinen naturrechtlichen Norm anzunähern. Das Naturrecht ist kritisch und revolutionär. Es hat aber die Dialektik in sich, daß es entweder nach Art des Rechtslogismus der reinen rationalen Form nahe kommt und dann sämtliche konkreten Inhalte verliert oder daß es eine Reihe konkreter Rechtsinhalte aus schöpferischen Rechtssystemen in sich trägt und dann den Anspruch aufgeben muß, allgemeingültiges Naturrecht zu sein. Sobald das Naturrecht die Form eines konkreten Systems annimmt, wird es individuell-schöpferisch.

Ihm gegenüber steht der *Rechtspositivismus*, der in seiner romantischen Ausprägung behauptet, daß jedes konkrete Recht der Ausdruck einer Volksseele sei und daß es darum eine übergreifende Rechtsidee nicht geben könne. Die Rechtssystematik hätte nicht die Aufgabe der Kritik von einer Normidee her, sondern sie hätte die Aufgabe, bestehende Rechtsintentionen in formaler Weise zu systematisieren. Der Rechtspositivismus übersieht, daß die Volksseele eine vorgeistige Strukturwirklichkeit ist und geisttragende Bedeutung nur dadurch gewinnen kann, daß sie sich auf das Allgemeine richtet. Auch die Rechtsschöpfung geht notwendig auf die Schaffung richtigen Rechtes aus. Sie zerstört den geistigen Charakter des Rechtes, wenn sie statt auf das Gültige auf das Tatsächliche gerichtet ist.

Mit diesen grundsätzlichen Bestimmungen ist aber das Problem der Rechtsnormenlehre noch nicht gelöst. Während in der theoretischen Sphäre die konkreten Normen, aus denen heraus die Systematik schafft, der gesamten Geistesgeschichte entnommen werden können, ist die Rechtsnormenlehre abhängig von dem *geltenden Recht*, an dessen Weiterentwicklung sie arbeitet. Es ist nicht ihre Aufgabe, aus den Rechten aller Völker heraus ein normatives Rechtssystem zu entwerfen.

Die Rechtsnormenlehre muß sich vielmehr darauf beschränken, ihre normative Intention an einem konkreten Recht aufzuweisen. Diese Beschränkung ist in der Art der Rechtsverwirklichung begründet. Die Rechtsnorm wird geboren aus dem Leben konkreter Gemeinschaften, und sie wird getragen von dem Willen der rechtsmächtigen Gemeinschaft, des Staates. Wirksame Rechtsüberzeugung ist darum niemals rechtstheoretische Überzeugung einzelner, sondern rechtspraktische Überzeugung einer Gemeinschaft. In dieser *praktischen Überzeugung* kann sich der Rechtswille der Mehrheit oder einer machtragenden Minderheit ausdrücken. Nur selten wird er die individuelle Rechtsüberzeugung aller einzelnen in sich vereinigen können. Jede Rechtssetzung ist ein politischer Akt, d. h. ein Akt, in welchem Machtspannungen für die Gestaltung der Rechtsverwirklichung mitbestimmend sind. Die Rechtsnormenlehre kann also nur dann rechtsschöpferisch sein, wenn sie den politischen Willen mitbestimmt, wenn sie auf Rechtspraxis, Rechtssitte und Rechtssetzung einwirkt. Das aber ist nur möglich, wenn sie aus der konkreten Rechtslage heraus ihre Forderungen stellt.

Daraus ergibt sich als erste Aufgabe der Rechtssystematik die normative Rechtsauslegung. An und für sich ist das Verstehen gegebener Gesetze eine Aufgabe der philologischen Interpretation. Insofern aber diese Gesetze Geltung haben, bekommt die Auslegung normativen Charakter. Es entsteht das eigentümliche Phänomen der *normativen Exegese*, eine Wissenschaft, die zugleich historisch und geistssystematisch ist. Der historische Charakter der normativen Exegese kommt darin zum Ausdruck, daß durch einführendes Verstehen der Wille des Gesetzgebers erkannt werden soll; der normative Charakter wirkt sich darin aus, daß durch systematische Konstruktion der Geist des Gesetzes dem Geist der wachsenden Rechtsüberzeugung angepaßt wird. Ist die Spannung zwischen beiden so groß geworden, daß die normative Deutung der historischen offenkundig widerspricht, so ist die Zeit für eine neue Rechtssetzung gekommen, auf deren Gestaltung die Rechtsnormenlehre entscheidenden Einfluß gewinnen kann.

Diese eigentümliche Stellung der Rechtssystematik zum gegebenen Recht kann auch durch revolutionäre Akte nicht überwunden werden. Durch eine *Revolution* kann einer neuen Rechtsüberzeugung zur Macht verholfen werden, und es kann von den Trägern dieser Überzeugung das geltende Recht umgestaltet werden. Eine rationale Neuschöpfung in naturrechtlichem Sinne kann auch die Revolution nicht geben, da sie das wirkliche Leben des sozialen Organismus nicht neu setzen kann. — Der schöpferische Charakter der Rechtssystematik

würde auch dann nicht verloren gehen, wenn die Rechtsbildung in wachsendem Maße die nationalen Grenzen überschreiten und die Menschheit in einer rechtstragenden Gemeinschaft zusammenschließen würde. Auch die universale Rechtsschöpfung würde individuelle Schöpfung bleiben: Das *Menschheitsrecht* wäre eine Fortbildung und Umgestaltung bestehender Rechte, aber es wäre kein Naturrecht, und auch in ihr würde die Aufgabe der Rechtsnormenlehre in der Fortbildung des geltenden Rechtes zu neuen schöpferischen Verwirklichungen der allgemeinen Rechtsidee bestehen. — So spricht die Rechtssystematik mit der Eindringlichkeit sichtbarer Tatbestände für den individuell-schöpferischen Charakter der normativen Geisteswissenschaft.

3. *Recht und Staat*

Das Recht wird verwirklicht durch die *rechtsmächtige Gemeinschaft*, den Staat. Jede Rechtsetzung beruht auf einer schöpferischen Entscheidung, dem Wesen der Geistverwirklichung entsprechend. Die Entscheidung vollzieht sich in der theoretischen Sphäre durch freie Selbstbestimmung der geisttragenden einzelnen, wobei die der Überzeugung entgegenstehenden Motive eingeordnet oder ausgeschieden werden. In der praktischen Sphäre geschieht die Entscheidung durch freie Bildung eines einheitlichen Willens der sozialen Gestalt, wobei die entgegenstehenden Einzelwillen zur Unterwerfung gezwungen werden. Die Entstehung des rechtssetzenden Willens ist abhängig einerseits von der Rechtsintention, andererseits von den Machtspannungen innerhalb des sozialen Organismus. Alle Rechtsverwirklichung beruht also auf einer schöpferischen Entscheidung der rechtstragenden Gemeinschaft.

In der Auffassung des Staates als rechtsmächtiger Gemeinschaft ist die notwendige Beziehung des Staates auf das Recht und die notwendige Beziehung des Rechtes auf den Staat enthalten, aber so, daß eins nicht in das andere aufgelöst werden kann. Ein Machtverhältnis wird erst dadurch zum Staat, daß es sich in Rechtsformen darstellt. Auch wenn das Recht von den Trägern der Herrschaft in den Dienst der Herrschaft gestellt wird, so liegt darin die Anerkennung des Rechtes als gültiger Funktion, und darauf allein, nicht auf die subjektive Intention der Machtträger kommt es an. Der Staat schafft nicht das Recht, sondern er wird Staat durch Rechtssetzung. Er ist der *Träger der Entscheidung*, die hinter jeder Rechtsverwirklichung steht, aber er ist nicht der Träger des Rechts; denn das Recht ist eine selbständige sinnerfüllende Funktion.

Aber das Recht kann auch den Staat nicht in sich auflösen, wie es

namentlich die liberale Staatstheorie will. Es gibt keinen abstrakten Rechtsorganismus, der in sich selbst Bestand hätte. Das Prius jeder Rechtsverwirklichung ist die rechtsmächtige Gemeinschaft, ganz gleich, wie die Machtverteilung sich verfassungsmäßig darstellt. Gerade der individuell-schöpferische Charakter des Rechts und die daraus folgende Notwendigkeit, daß fortwährend Rechtsentscheidungen getroffen werden, macht eine Rechtsverwirklichung ohne rechtsmächtige Gemeinschaft unmöglich. Der Staat ist keine bloße *Rechtsordnung*, er ist eine Gemeinschaft, deren Funktion es ist, das Recht zu verwirklichen. — Darum kann es kein *staatenloses* Recht geben. Jede Rechtssetzung in einem bisher staatenfreien Gebiet z. B. ist eine Staatsbildung, ganz gleich, ob die rechtstragende Gemeinschaft außer ihrem staatlichen Charakter noch den Charakter einer Zweckgemeinschaft, einer Kultgemeinschaft, einer Bluts- oder Volksgemeinschaft hat. Jede dieser Gemeinschaften kann Träger schöpferischer Rechtsverwirklichung werden und dadurch staatlichen Charakter bekommen.

Für die systematische Aufgabe ergibt sich daraus, daß die Staatslehre ein Teil der Gemeinschaftslehre ist und nicht der Rechtslehre. Wohl aber kann der Staat wie jede Gemeinschaft Gegenstand der rechtlichen Formung und darum auch Gegenstand der Rechtslehre werden. Die *Staatsrechtslehre* ist die Anwendung der Rechtsidee auf die rechtstragende Gemeinschaft selbst. Aber auch die Verwirklichung des Staatsrechtes ist abhängig von der schöpferischen Entscheidung der staatlichen Gemeinschaft. Es kann kein Staatsrecht geben, das diesem Sinngesetz alles Geistigen enthoben wäre, und wäre die rechtstragende Gemeinschaft die Menschheit selbst. Auch dann würden Machtspannungen die Grundlage der Rechtsentscheidung und die schöpferische Substanz der Rechtsverwirklichung sein. Der Staat ist auch das Prius des Staatsrechtes, nicht umgekehrt.

II. Die Gemeinschaft

1. Gemeinschaft, Soziologie und Recht

Die Gemeinschaft ist gehaltbestimmte fundierte Seinsbeziehung. Sie ist die Sinnform, in der sich die Gemeinsamkeit des Gehaltes zwischen geisttragenden, seinsverbundenen Gestalten darstellt. Die Gemeinschaft ist eine Sinnform; dadurch ist sie unterschieden von den soziologischen Formen, und sie ist eine gehaltbestimmte Sinnform; dadurch ist sie unterschieden vom Recht. — Während die Soziologie die Aufgabe hat, die

Seinsformen der sozialen Gestalten zu erfassen, beschäftigt sich die Gemeinschaftslehre mit den *Sinnformen* der Gemeinschaftsbeziehung. Die Soziologie muß bei den Seinsformen stehen bleiben, sie muß sie beschreiben und gruppieren; sie kann dabei, wie es der Strukturmethode entspricht, idealtypische Formen aufstellen. Aber sie darf daraus keine idealen, keine gültigen Formen machen. Sie bleibt gebunden an die Seinsform und darf nicht den Anspruch machen, durch Erfassung der Seinsform die Sinnform zu bestimmen. Die soziologische Seinsform der „Familie“ z. B. ist etwas völlig anderes als die soziale Sinnform der Familiengemeinschaft. — Die Gemeinschaftslehre hat zu fragen, welches die Kategorien der Gemeinschaftsfunktion sind; sie hat geistesgeschichtlich festzustellen, in welchen Richtungen sich die Sinnelemente der Gemeinschaftsfunktion verwirklicht haben, und sie hat normativ anzugeben, wie sie sich verwirklichen sollen. Sie geht dabei über jede soziologische Struktur hinaus, wenn sie auch anerkennen muß, daß sich Gemeinschaftsbeziehungen nie anders als in dem Gefäß der soziologischen Strukturen verwirklichen können. Sie durchbricht nach dem allgemeinen Gesetz der Geistverwirklichung die soziologische Form, aber sie zerbricht sie nicht.

Die Gemeinschaft ist gehaltbestimmte Sinnfunktion. Ihre Formen haben also nicht die Bedeutung, den Seinsbeziehungen eine rationale erzwingbare Gestalt zu geben, sie haben vielmehr den Sinn, Ausdruck zu sein für einen Seinsgehalt; nicht durch rationale Richtigkeit, sondern durch ihre Ausdruckskraft für die Gemeinschaftsbeziehungen erfüllen sie ihren Sinn. Dadurch unterscheiden sich die *Gemeinschaftsformen* ebenso deutlich von den *Rechtsformen* wie in der theoretischen Reihe die ästhetischen von den wissenschaftlichen Formen. Es ist charakteristisch für den philosophischen Logismus, daß er die ganze Sphäre der Gemeinschaft als selbständiges Sinngebiet nicht kennt. Für ihn gibt es nur die Rechtsformung auf der einen, die Formung des inneren Lebens der einzelnen auf der anderen Seite. Für ihn sind die außerrechtlichen gehalterfüllten Formen des Gemeinschaftslebens keine selbständigen Sinnwirklichkeiten, sondern lediglich Material für rechtliche Formung. Das entspricht der Auflösung des Seins in das Denken, der Gestalt in atomisierte einzelne, also einer an der mathematischen Naturwissenschaft orientierten Kategorienlehre. Es würde auf theoretischem Gebiet einer Auffassung der ästhetisch angeschauten Wirklichkeit als Material für wissenschaftliche Begriffsbildung entsprechen. — Während wir die rational bestimmte Rechtsform als *Gerechtigkeit* bezeichnen, nennen wir die gehaltbestimmte Gemeinschaftsform *Liebe*. Die Liebe verwirklicht sich in Formen, die einer rationalen Durchsetzung

ebenso unzugänglich sind wie die ästhetischen Anschauungen wissenschaftlicher Ausformung. Der Logismus kennt die selbständige Gemeinschaftssphäre nicht, weil er das Sein nicht kennt im Unterschied vom Denken und die Liebe nicht kennt im Unterschied von der Gerechtigkeit.

Dennoch wäre es falsch, im alogistischen Sinne das Recht aufzulösen in Gemeinschaft. Der rationale Charakter des Rechtes garantiert die Selbständigkeit der in Seinsbeziehungen stehenden einzelnen. Er hindert die *Auflösung der Einzelgestalten* in Formlosigkeit und das Umschlagen der Liebe in Ungerechtigkeit. Wie die ästhetische Anschauung nie losgelöst werden kann von der im Erkennen zu erfassenden Dingwirklichkeit, ohne ins völlig Gestaltlose zu versinken, so können die Gemeinschaftsformen nie losgelöst sein von dem rationalen, die Eigenform der Persönlichkeit schützendem Recht.

2. Gemeinschaft und Persönlichkeit

Gemeinschaftslehre ist Lehre von den Normen der Gemeinschaftsbeziehungen. Gemeinschaftsbeziehungen aber sind notwendig getragen von Persönlichkeiten. Die geisttragende psychische Gestalt ist konstitutiv für sie. Die Gemeinschaftslehre ist deswegen immer zugleich Persönlichkeitslehre. Gemeinschaft ist *Gemeinschaft von Persönlichkeiten*, das liegt in ihrem Begriff beschlossen, und es gehört zum Begriff der Gemeinschaftslehre, die Persönlichkeitslehre in sich zu fassen. Da aber das Prius aller sinnvollen Seinsbeziehungen die soziale Verbundenheit ist, so sprechen wir von Gemeinschaftslehre und meinen damit den übergeordneten Begriff, der Gemeinschaft und Persönlichkeit umfaßt.

Dieser Sprachgebrauch widerspricht der üblichen Auffassung, die aus geistesgeschichtlich durchsichtigen Gründen von der Persönlichkeitslehre ausgeht. Es war die aus allen Gemeinschaftsbeziehungen unmittelbarer Art herausgelöste Persönlichkeit, für welche die Frage nach sinnerfüllenden Seinsbeziehungen gestellt wurde. Die praktische Geisteswissenschaft wuchs, als die Gemeinschaften zerbrachen; darum wurde sie zur Persönlichkeitslehre. Eine Gemeinschaftslehre entstand nur als Staatslehre und als Lehre von der religiösen Gemeinschaft. Daß auch die übrigen Gemeinschaftsbeziehungen selbständige Sinnerfüllungen darstellen, wurde vergessen. Der formale Ausdruck, den diese Sachlage in der Wissenschaft fand, war die Überordnung der *Pflichtenlehre* über die *Güterlehre*. Man sprach von Pflichten des einzelnen gegenüber den verschiedenen Beziehungen des sozialen Lebens, ohne zu sehen, daß diese Pflichten fundiert sind in dem selbständigen Sinn der Gemeinschafts-

beziehungen. Man vergaß, daß die Persönlichkeit nur dadurch zur Persönlichkeit wird, daß sie sich in sinnerfüllende Seinsbeziehungen stellt. Ihre Herauslösung, ihre Isolierung und die daraus folgende Frage nach ihrem richtigen Verhalten zu den Gemeinschaften, ist schon die Folge einer normwidrigen Stellung. Die reine Persönlichkeitslehre ist der logische Ausdruck für die praktische Auflösung der realen Seinsbeziehungen.

Seit der romantischen Überordnung der Güter- über die Pflichtenlehre macht sich in wachsendem Maße eine Opposition gegen die einseitige Persönlichkeitslehre geltend. Es wurde offenbar, daß die Lösung des einzelnen von der Gemeinschaft nicht nur sinnwidrig ist, sondern auch eine unmögliche Abstraktion bleibt, daß selbst die Verneinung der Gemeinschaftsbeziehungen eine Form der Abhängigkeit von der Gemeinschaft ist. Vor allem aber wurde deutlich, daß das *Leben der Gemeinschaft* eine selbständige geistige Normierung verlangt, die unabhängig ist von der Frage nach dem Verhalten des einzelnen zu ihr. Die Konflikte zwischen Persönlichkeitsforderung und Berufspflicht bei Vertretern namentlich politischer und wirtschaftlicher Gemeinschaften, die Einsicht in die sittlich zerstörenden Wirkungen bestimmter sozialer Lagen, die Frage nach dem Verhältnis von Sittlichkeit und Politik trieben unabweisbar zu der Forderung einer selbständigen Gemeinschaftslehre. Die Einordnung der Persönlichkeits- in die Gemeinschaftslehre ist die nachdrückliche Erfüllung dieser Forderung. — Freilich entsteht auch hierbei die Gefahr einseitiger Deutung. Die Gemeinschaftslehre kann so dargestellt werden, daß die Persönlichkeit dabei ebenso vergessen wird, wie vorher von der Persönlichkeit her die Gemeinschaft übersehen wurde. Wo das aber geschieht, verliert die Gemeinschaftslehre ihren eigentlichen Sinn, denn unter geistige Normierung können nur Gemeinschaften von Persönlichkeiten treten. Die soziologische Einheit unterpersönlicher psychischer Wesen ist keine Gemeinschaft. Hier liegt das Recht der Persönlichkeitslehre. Es gibt Fälle, in denen die einzelne Persönlichkeit sich um höherer Seinsbeziehungen willen aus niederen lösen muß, freilich nicht um einer definitiven Isolierung willen, sondern zum Zweck einer Neufundierung der unzulänglichen Gemeinschaftsbeziehungen durch ein höheres Gemeinschaftsethos. Die *Freiheit der Persönlichkeit* von der Gemeinschaft ist immer Freiheit für die Gemeinschaft. Sie ist Freiheit von der falschen um der richtigen Gemeinschaft willen.

Gegenstand der Gemeinschaftslehre ist also die Gemeinschaft von Persönlichkeiten. Sie handelt bei jeder sinnerfüllenden Seinsbeziehung sowohl von dem Wesen dieser Beziehung, der *Gemeinschaft*, als auch

von dem Träger der Beziehung, der *Persönlichkeit*. Sie zerfällt nirgends in Gemeinschaftslehre und Persönlichkeitslehre als selbständige Betrachtungsweisen, sondern jeder ihrer Sätze hat beide Seiten in sich. Es ist natürlich möglich und notwendig, von der Entfaltung der Persönlichkeit als solcher zu sprechen. Sobald aber dabei nicht die Persönlichkeitsform, sondern die Inhalte betrachtet werden, ist die soziale Beziehung da. Auch das personhafte Verhältnis zur Natur steht unter sozialer Formung. Ein außersoziales Verhältnis zur Natur ist, soweit es sich nicht um Ästhetik oder Metaphysik handelt, ein bloßes Seinsverhältnis, aber keine Sinnerfüllung. Sämtliche Begriffe, in denen das normgemäße Verhalten der Persönlichkeit zur Natur dargestellt wird, beschreiben die sozial normierte und durch diese Normierung von ihrer unmittelbaren Naturgebundenheit frei gewordene Persönlichkeit. Persönlichkeit ist nur durch Gemeinschaft möglich, weil Freiheit nur durch Gemeinschaft möglich ist. — Ist in der Gemeinschaftslehre Persönlichkeitslehre notwendig eingeschlossen und ist umgekehrt die Persönlichkeitslehre immer direkt oder indirekt bezogen auf die Gemeinschaftslehre, so kann darum doch nicht übersehen werden, daß in der *Spannung von Gemeinschaft und Persönlichkeit* die Spannung der Sinnelemente zur Auswirkung kommt. Die Betrachtung dieser Spannung ist für die Geistesgeschichte der Gemeinschaft maßgeblich, und die ideale Einheit von Persönlichkeit und Gemeinschaft ist der Normbegriff, auf den jede Gemeinschaftslehre hinzielen muß. Aber gerade darin zeigt sich die Unmöglichkeit, die Elemente auseinanderzureißen oder eins in das andere aufzulösen.

3. Gemeinschaftslehre und Ethik

Gemeinschaft ist fundierte Seinsbeziehung. Die Gemeinschaft ist fundiert im Ethos, aber sie ist nicht selbst Ethos. Wir haben Begriffe wie Sozialethik und Individualethik vermieden, um nicht den Anschein zu erwecken, als ob die Gemeinschaftsfunktion schon an und für sich Ethos wäre. Die Dinge liegen hier genau wie in der theoretischen Sphäre. Wissenschaft und Kunst sind fundiert von der Metaphysik, aber sie sind nicht selbst Metaphysik. Es war in gleicher Weise verhängnisvoll für die Ethik und für die Gemeinschaftslehre, daß die Ethik in Gemeinschafts- resp. Persönlichkeitslehre aufgelöst wurde. Für die Ethik hatte es zur Folge, daß das Ethos, d. h. die handelnde Richtung auf das Unbedingte, zerstört wurde. Die Ethik wurde zur Moral, d. h. zur Lehre vom pflichtmäßigen Verhalten gegenüber dem Bedingten. Es ging die Einsicht verloren, nicht nur in der Pflichtenlehre der Aufklärung, sondern ebenso in der Güterlehre der Romantik, daß alle so-

zialen und personalen Formen nur symbolische Bedeutung für die Realisierung des Unbedingten haben können. Der rationalen Metaphysik entsprach eine rationale Ethik, d.h. eine *Ethik ohne Ethos*. Wie aber die metaphysische Intention über jede wissenschaftliche und ästhetische hinausragt, obgleich sie Wissenschaft und Kunst fundiert und sich der wissenschaftlichen und künstlerischen Ausdrucksmittel bedient, so ragt die ethische Intention über Gemeinschaft und Recht hinaus, obgleich sie Gemeinschaft und Recht fundiert und sich nur in Gemeinschafts- und Rechtsformen verwirklichen kann.

Mit dem Verschwinden des Ethos aus Gemeinschafts- und Persönlichkeitslehre verloren beide ihren Gehalt. Es entstand die schon erwähnte Sachlage, daß die Gemeinschaft ausschließlich dem Recht unterworfen und die Persönlichkeit der formalen Forderung des allgemein gültigen Handelns unterstellt wurde. Nur auf dem Boden einer ethosgetragenen Ethik, nicht einer *Morallehre*, ist eine gehalterfüllte Gemeinschaftslehre möglich. — Das Verhältnis von Ethik und Gemeinschaftslehre ist aber nicht so zu denken, als ob die Ethik mit speziellen Forderungen heteronom in die Gemeinschaftslehre eingreifen dürfte. Die Gemeinschaftslehre ist ihrer Form nach durchaus autonom. Der Gehalt aber, der sich in den Gemeinschaftsformen darstellt, ist bestimmt durch die ethische Grundhaltung und findet seine symbolische Ausprägung in dem ethischen Ideal. Das Nähere über dieses Verhältnis bringt die Betrachtung der Ethik. Hier kam es darauf an, die Ethik grundsätzlich zu scheiden von der Gemeinschaftslehre. Auf dieser Scheidung beruht eben so sehr die Würde der Ethik wie die Selbständigkeit der Gemeinschaftslehre.

Das Verhältnis von Ethos, Gemeinschaft und Persönlichkeit kann verdeutlicht werden an der ebenso häufigen wie irrigen Einteilung der Pflichten in *Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere*. Von Pflichten gegen Gott neben anderen Pflichten zu reden ist gottlos: Denn es gibt nur eine Pflicht, und das ist die gegen Gott, nämlich die Richtung auf das Unbedingte, die in allem Handeln enthalten, aber niemals Gegenstand eines besonderen Handelns sein kann. Ebenso wenig gibt es Pflichten gegen sich selbst neben Pflichten gegen andere; es gibt nur die verpflichtende Kraft der Gemeinschaft geistiger Persönlichkeiten, der jedes Handeln zu dienen hat, ganz gleich, ob es auf den Handelnden selbst oder auf andere gerichtet ist. Die Pflicht gegen Gott ist Objekt der Ethik, die Pflichten gegen die Gemeinschaften und ihre Träger sind Objekt der Gemeinschaftslehre.

4. Politik und Staatslehre

Die Verwirklichung der Normen der Gemeinschaftslehre in den sozialen Gestalten geschieht durch *Politik*. Politik ist sozial-technisches Handeln. Sie ist einerseits bestimmt durch die Möglichkeiten, die das soziologische und historische Material bietet, andererseits durch die Zwecksetzung, die sich aus der Gemeinschaftslehre ergibt. Politik ist eine komplexe Wissenschaft, sie vereinigt ein sozialtechnisches und ein normatives Element in sich. Sie hat deswegen keinen selbständigen Platz im System der Wissenschaften.

Politik kann es in jeder Gemeinschaft geben. Denn Politik bezieht sich keineswegs nur auf Verwirklichungen von Recht, sondern ganz allgemein auf Gestaltung des Gemeinschaftslebens, also auch derjenigen Formen, die rechtlich nicht faßbar sind. Politik gibt es sowohl für Rechts- wie für Gemeinschaftsformen. Am wichtigsten ist die Politik in der rechtstragenden Gemeinschaft, dem Staat. Die Bildung des einheitlichen Willens, die Voraussetzung aller Rechtsverwirklichung, geschieht durch Politik. Und da die rechtmächtige Gemeinschaft auf die Rechtsgestaltung und dadurch auf die Lebensformen aller Gemeinschaften einwirkt, so ist die *Staatspolitik* die zentrale politische Aufgabe.

Die staatspolitische Zielsetzung ist in ihrer prinzipiellen Seite abhängig von der *normativen Staatslehre*, also demjenigen Teil der Gemeinschaftslehre, der sich mit dem Staat als rechtmäßiger Gemeinschaft beschäftigt. Die normative Staatslehre hat zu zeigen, welcher Art die rechtstragende Gemeinschaft sein soll. Sie hat es zu zeigen auf Grund der Staatsphilosophie und einer geistesgeschichtlichen Darstellung der verschiedenen Arten rechtstragender Gemeinschaften. Die Staatslehre hat dabei die Stellung des Staates im Gemeinschaftsleben überhaupt und seine zentrale Bedeutung für die Verwirklichung der Gemeinschaftsidee zu berücksichtigen. Für die Geistesgeschichte des Staates und die Staatsnormenlehre ist grundlegend die Spannung der Sinnelemente, die sich aus der Spannung zwischen rechtstragender Gemeinschaft (Staat) und den übrigen unmittelbaren Gemeinschaftsformen (Gesellschaft) ergibt. Aus dem idealen Gleichgewicht der Spannungselemente folgt dann der staatssystematische Normbegriff.

III. Das Ethos

Recht und Gemeinschaft sind fundiert im Ethos. Durch die Abgrenzung der Gemeinschaftslehre von der Ethik ist das Wesen der Ethik deutlich geworden: Sie ist Wissenschaft vom Ethos, d. h. von der *han-*

delnden Verwirklichung des Unbedingten. Während die Rechtslehre die sinnerfüllenden Seinsbeziehungen von ihrer rational-denkbestimmten, die Gemeinschaftslehre von ihrer irrational-gehaltbestimmten Seite her behandelt, fragt die Ethik nach dem Gehalt selbst, abgesehen von jeder einzelnen Verwirklichung.

Die Ethik entspricht der *Metaphysik*; was diese in der theoretischen Sphäre bedeutet, bedeutet sie in der praktischen; sie steht darum in engster Verbindung mit der Metaphysik. Es gibt keine schöpferische Metaphysik, die nicht in jedem ihrer Sätze zugleich Ausdruck eines Ethos wäre, und kein Ethos, das nicht Ausdruck einer Metaphysik wäre. Daher ist es zu verstehen, daß ein Metaphysiker wie Spinoza seine Metaphysik Ethik nannte.

Ist das Ethos das Anologon zur Metaphysik, so steht es notwendig unter der gleichen Dialektik wie jene: Es will das Unbedingte verwirklichen durch Gestaltung der Seinsbeziehungen, durch Handeln. Nun kann ein Handeln, das auf das Unbedingte gerichtet ist, nur dann sein Ziel erreichen, wenn es selbst unbedingt ist. Unbedingtes Handeln aber ist ebenso ein paradoxer Begriff wie unbedingtes Erkennen. Wie darum alle Begriffe vom Unbedingten Symbole sind, so sind auch alle unbedingten Seinsbeziehungen symbolisch. Das, was verwirklicht werden soll, geht schlechterdings über das hinaus, was verwirklicht wird. Von hier aus sind die Begriffe zu beurteilen, in denen die Ethik die Verwirklichung des Unbedingten zu fassen sucht. Sie transzendieren ihrer Absicht nach den eigentlichen Sinn, den sie in der Gemeinschaftssphäre haben. Begriffe wie „Glückseligkeit“, „Weisheit“, „Ideenschau“, „Humanität“, „Vernunftreich“, sind wie die entsprechenden theonomen Begriffe „Seligkeit“, „Reich Gottes“ u. dergl. *transzendente Symbole* für die Verwirklichung des Unbedingten. Sie verlieren darum ihren Sinn, sobald sie in die bedingte Sphäre herabgezogen und zu rationalen Idealen, d. h. Utopien gemacht werden. Das Praktisch-Unbedingte wird genau so in seinem Wesen verkannt, wenn es zu einem Objekt rationalen Handelns gemacht wird, wie das Theoretisch-Unbedingte, wenn es zu einem Erkenntnisobjekt neben anderen wird. Das Ethos ist eine Haltung, ebenso wie die Metaphysik. Will es sich realisieren, so schafft es Gemeinschafts- und Rechtsformen, die der Intention nach unbedingt, der Wirklichkeit nach bedingt sind. Der Versuch, die „unbedingte Gemeinschaft“ als konkrete Wirklichkeit zu realisieren, ist ebenso wesenswidrig wie der Versuch, das Unbedingte als Objekt theoretischer Erkenntnis zu erfassen. Wo es geschieht, hat es nur insoweit ein Recht, als es sich selbst in seiner Symbolik durchschaut.

Die Einheit von Ethik und Metaphysik zeigt sich auch darin, daß

beide in der *Geschichtsmetaphysik* zusammentreffen, die Metaphysik, indem sie die Seinssymbole, die Ethik, indem sie die Sollenssymbole darbietet. Die Geschichtsmetaphysik ist darum derjenige Punkt der Geisteswissenschaft, in dem Theoretisches und Praktisches unlöslich miteinander verbunden sind.

Die Ethik verläuft in der Dreiheit von Philosophie, Geistesgeschichte und Normenlehre des Ethos. Die *Philosophie des Ethos* handelt von dem Wesen und den Kategorien der ethischen Sinnggebung. Die *Geistesgeschichte* des Ethos ist weder eine Geschichte der Sittlichkeit noch der Ethik, sie ist vielmehr ein Verstehen und Gruppieren der ethischen Normenbildung. Die *systematische Ethik* führt auf das ethische Ideal, wie es sich aus der Spannung der Sinnelemente ergibt. Sie benutzt dazu Begriffe, die der Gemeinschafts- und Rechtslehre entstammen. Aber sie greift ebensowenig in jene ein wie die Metaphysik in Wissenschaft und Kunst. Weil sie ihren symbolischen Charakter erkennt, kann sie sich nicht in die Sphäre der bedingten Seinsbeziehungen hineinbegeben und ihre unbedingte Norm neben die bedingten Normen stellen. Gerade dadurch aber gewinnt sie die Möglichkeit, ihre Haltung für die Erfassung jeder Einzelnorm in Recht und Gemeinschaft wirksam werden zu lassen. In diesem, und nur in diesem Sinne sind Rechts- und Gemeinschaftslehre Ethik, in keinem anderen Sinne also, als Wissenschaft und Kunst Metaphysik sind. Diese Auffassung gibt der Ethik die Würde zurück, die ihr in der Vermischung mit Rechts- und Gemeinschaftslehre verloren gegangen ist. Die Ethik hat es weder mit Gütern noch mit Pflichten, weder mit Persönlichkeits- noch mit Rechtsordnung zu tun, sie ist keine Sittenlehre, sondern Wissenschaft vom Ethos, d. h. von der Verwirklichung des Unbedingten in sinn-erfüllender Seinsbeziehung.

C. DIE HALTUNG DER GEISTESWISSENSCHAFT

I. Die Elemente der theonomen Geisteswissenschaft

1. Theonomie und Autonomie

Theonomie ist Wendung zum Unbedingten um des Unbedingten willen. Während die autonome Geisteshaltung sich auf das Bedingte richtet und auf das Unbedingte nur, um das Bedingte zu fundieren, gebraucht die Theonomie die bedingten Formen, um in ihnen das Unbedingte zu erfassen. *Theonomie und Autonomie* sind also nicht ver-

schiedene Sinnfunktionen, sondern verschiedene Richtungen der gleichen Funktion, und sie stehen nicht in einem einfachen, sondern in einem dialektischen Gegensatz: Sie beruhen auf der Dialektik der Sinn-elemente, Denken und Sein. Theonomie ist Richtung auf das Sein als reinen Gehalt, als Abgrund jeder Denkform. Autonomie ist Richtung auf das Denken als Träger der Formen und ihrer Gültigkeit. In der Spannung von Theonomie und Autonomie kommt die Spannung der Sinnelemente, die für alle Sinngebiete entscheidend ist, zu ihrer letzten Tiefe, zugleich aber zu ihrer grundlegenden Lösung. Denn es wird offenbar, daß nur in der Einheit beider Richtungen alle Sinnerfüllung möglich ist: Autonomie für sich treibt zur leeren gehaltlosen Form, Theonomie für sich zum formlosen Gehalt. Eins aber ist so unwirklich wie das andere. Die lebendige Sinnwirklichkeit stellt unendliche Übergänge zwischen den Sinnelementen dar, und der ideale Sinn alles Sinnes ist die Einheit beider Elemente.

Es gibt *Geisteslagen*, in denen die Theonomie, und solche, in denen die Autonomie überwiegt. Radikale Extreme, wie die Durchführung der Autonomie in der griechisch-abendländischen Entwicklung sind selten; Spannungen durch Übergewicht eines Elementes sind überall vorhanden. Der Kampf von Theonomie und Autonomie ist die tiefste Triebkraft des schöpferischen Geistprozesses; er ist der dialektische Stachel der Geschichte, der sie nie zur Ruhe kommen läßt. In jeder Lage aber wirken beide zugleich. Die Theonomie, die Richtung aller Formen auf das Unbedingte, kann sich nur in Formen verwirklichen, die unter dem Gesetz der Form stehen, also die Tendenz zur Autonomie haben, und die Autonomie kann sich nicht auf Formen richten, ohne den Gehalt zu erfassen, den sie ausdrücken, also ohne theonomes Element. — Ein Konflikt tritt ein, sobald die Theonomie Formen heiligt und aufrecht erhält, die dem Bewußtsein der Gültigkeit widersprechen, und die Autonomie Symbole rationalisiert, begründend oder bekämpfend, deren Sinn es lediglich ist, Ausdruck des Gehaltes zu sein. Wo das geschieht, wird die Theonomie heteronom: Sie schafft eine Sonderfunktion neben den übrigen, die Religion, die vermöge der ihr innewohnenden Unbedingtheit die übrigen vergewaltigt und unterdrückt, und die Autonomie wird profan: Sie schafft die Kultur als Inbegriff außerreligiöser Sinnerfüllung. Es entstehen die großen, unlösbaren *Konflikte zwischen Religion und Kultur*, zwischen kirchlicher und profaner Metaphysik, Ethik usw. Aber dieser Zustand ist innerlich unwahr; er macht aus der notwendigen Spannung der Sinnelemente zwei selbständige Sinnfunktionen und führt zur Zerstörung beider. Die Religion gibt bedingten, dem autonomen Prozeß unter-

worfenen Ausdrucksformen unbedingte Geltung, und die Kultur holt die Symbole des Unbedingten in die Sphäre der Rationalität herab und nimmt ihnen Sinn und Wesen.

2. *Theonome Philosophie und Geistesgeschichte*

Theonome Geisteswissenschaft ist der Idee nach keine Wissenschaft neben der autonomen. Es ist der Ausdruck eines noch nicht gelösten Kulturkonfliktes, wenn beide nebeneinander stehen, und es folgt aus einer solchen Lage für beide die Aufgabe, den Konflikt zu überwinden, für die Autonomie, das theonome Element, und für die Theonomie, das autonome Element aufzunehmen. Denn in Wahrheit gibt es nur die eine Geisteswissenschaft, die vom Unbedingten und vom Bedingten, vom Gehalt und von der Form ausgehen muß. Wenn unser System der Geisteswissenschaften die Doppelheit der Geisteshaltungen in Betracht gezogen hat, so ist dies ein Ausdruck der tatsächlichen Lage; es widerspricht aber dem idealen Zustand, in welchem die Einheit gegeben ist.

Das *System der Sinnfunktionen* selbst zwingt zur Überwindung der doppelten Betrachtungsweise, zeigt aber zugleich, wie es im Wesen des Geistes beschlossen liegt, daß die Doppelheit immer wieder hervorbricht. Während die fundierenden Funktionen, diejenigen also, in denen das Unbedingte erfaßt werden soll, in einer rein autonomen Geisteslage unmöglich sind, können sich die fundierten Funktionen nicht in der reinen Theonomie halten. Autonome Metaphysik und Ethik werden von den fundierten Funktionen aufgesogen und verlieren ihren selbständigen Sinn. Umgekehrt werden in der bloßen Theonomie die fundierten Funktionen heteronom und verlieren ihren Gültigkeitscharakter, und zwar die formbestimmten, Wissenschaft und Recht, mehr als die gehaltbestimmten, Kunst und Gemeinschaft. Der Ausgangspunkt der radikalen Theonomie ist darum immer Metaphysik und Ethik, der Ausgangspunkt der radikalen Autonomie Wissenschaft und Recht, während Kunst und Gemeinschaft bald mehr von der einen, bald mehr von der anderen Seite Einwirkungen erfahren und in Konfliktzeiten vielfach die Zuflucht des Geistes darstellen.

Theonome Philosophie hat die Aufgabe, das Verhältnis von Theonomie und Autonomie festzustellen, im allgemeinen und bei den einzelnen Sinnfunktionen und ihren Kategorien. Ihre höchste Aufgabe ist es, sich selbst in ihrer Selbständigkeit aufzuheben und ihre Einheit mit der autonomen Philosophie zur Darstellung zu bringen. Je weniger ihr das gelingt, je mehr sie innerhalb des Kulturkonfliktes arbei-

tet, desto mehr wird sie zur Philosophie einer besonderen Funktion, zur *Religionsphilosophie*, der die *Kulturphilosophie* gegenübersteht. Schon der Name Religionsphilosophie ist ein Symbol für den Konfliktzustand zwischen Autonomie und Theonomie. Er deutet an, daß die Religion als eine Funktion neben den anderen aufgefaßt und verteidigt werden soll, ein Versuch, der als innerlich widerspruchsvoll notwendig scheitern muß. Er führt entweder zur rationalen Zerstörung der Religion oder zur heteronomen Zerstörung der Kultur. Religionsphilosophie hat nur ein Recht als theonome Sinnprinzipienlehre, die nicht neben und nicht über der autonomen steht, sondern mit ihr die *eine* richtige Sinnprinzipienlehre aufstellt. Das letzte Ziel der Religionsphilosophie ist Selbstaufhebung zu Gunsten einer theonomen Philosophie, die die Autonomie als gleichberechtigtes Element in sich trägt.

Die *theonome Geistesgeschichte* soll das Verhältnis von Theonomie und Autonomie in der Geschichte verstehen und gruppieren. Sie ist nicht *Geistesgeschichte der Religion*, obgleich sie das *auch* ist, genau wie die theonome Philosophie *auch* Religionsphilosophie ist. Aber sie geht über die Religion hinaus und sucht in jeder Kulturschöpfung den theonomen Gehalt, der auch in der radikalsten Autonomie nicht ganz verloren gehen kann. Sie steht deswegen der Idee nach nicht neben der *Geistesgeschichte der Kultur*, sondern sie ist eins mit ihr, und die Doppelheit der Betrachtung ist das, was in jeder Betrachtung überwunden werden muß. Es ist der eine große Weg der schöpferischen Sinnerfüllung, der unter Spannung der Sinnelemente durch die ganze Geschichte geht und den zu erkennen die Aufgabe der mit der Autonomie geeinigten theonomen Geistesgeschichte ist.

3. *Theonome Systematik (Theologie)*

Die allbeherrschende Stellung der *Theologie* im Mittelalter kann nur verstanden werden aus dem Verhältnis von autonomer und theonomer Wissenschaft. Theologie war theonome Systematik überhaupt, und sie hatte bis zur Höhe des Mittelalters die Autonomie in sich. Erst mit dem Verfall des mittelalterlichen Geistes zerbrach die Einheit. Die Theonomie wurde heteronom, die Autonomie rational. Die Theologie wurde zu einer besonderen Wissenschaft, neben der sich die autonomen Wissenschaften erhoben. In dieser Lage mit all ihren Konflikten befindet sich die Theologie bis zur Gegenwart. Das ist verhängnisvoll für sie geworden, denn es widerspricht ihrem Wesen, eine Wissenschaft neben anderen zu sein. — Entsprechend dem Gegensatz von Rationalität und Heteronomie wird die Theologie gegenwärtig teils profan-

rational, teils religiös-heteronom bearbeitet. Die *profan-rationale* Auffassung der Theologie macht sie zur Wissenschaft von der Religion, vom Christentum, vom Glauben und dergl. Dieser Auffassung liegt der richtige Gedanke zu Grunde, daß Gott nicht ein Objekt neben anderen sein kann und daß es darum keine Wissenschaft von Gott neben anderen Wissenschaften geben könne. Es ist der Protest gegen die rationale Metaphysik, der hinter der Auffassung der liberalen Theologie steht; aber es zeigt sich dabei, daß die Theologie in einer rein autonomen Geisteshaltung notwendig aufgehoben wird. Das Problem ist nicht gelöst, wenn an Stelle Gottes ein beliebiges anderes Objekt zum Gegenstand der Theologie gemacht wird; denn sämtliche übrigen Objekte sind aufgeteilt auf die autonomen Wissenschaften. Die Theologie müßte sich also als praktische Arbeitsgemeinschaft für Probleme der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen konstituieren, würde damit aber als selbständige Wissenschaft aufgehört haben zu existieren.

Dieser profan-rationalen Auffassung der Theologie steht gegenüber die *religiös-heteronome*, die der Theologie den Charakter als selbständige Wissenschaft erhalten will, ohne doch den Mut zu haben, sie zur theonomen Geisteswissenschaft schlechthin zu machen. Sie gibt den konfessionellen Symbolen, die einer theonom erfüllten Geisteslage entstammen, absolute Bedeutung und kommt dadurch auf allen Gebieten in Konflikte mit dem autonomen Prozeß. Sie hält an ihrer metaphysischen Richtung fest und weiß sich als Wissenschaft von Gott, aber sie vergißt, daß die metaphysischen Symbole abhängig sind von den Begriffen und Anschauungen, die der autonome Geistesprozeß hervorbringt. Sie macht dadurch Gott zu einem Objekt neben anderen und kann den Übergang in rationale Metaphysik nicht aufhalten. Sie bewirkt, wo sie herrscht, die Zerspaltung des Bewußtseins in zwei Arten von Wahrheiten, die beide den Anspruch erheben, in dem gleichen Sinne richtig zu sein. Dieser Zwiespalt würde die *Einheit des Geisteslebens* zersprengen, wenn nicht dauernd Auswege gefunden würden: Das Opfer der Autonomie als religiöse Askese im Katholizismus, die Abschiebung des Religiösen in die persönlich-praktische Sphäre in der englisch-amerikanischen Welt, die Überdeckung des Widerspruchs durch die Künste der theologischen Apologetik im lutherischen Protestantismus. Weil aber all diese Mittel unzureichend sind, so triumphiert schließlich doch immer wieder die Auflösung der Theologie in profan-rationale Wissenschaft.

Theologie ist *theonome Sinnnormenlehre*. Nur so ist sie zu rechtfertigen. Die Wahrheit der Theologie ist abhängig von dem Maß, in dem

sie sich als selbständige Wissenschaft aufhebt und in Einheit mit der autonomen Systematik normative Geisteswissenschaft überhaupt ist.

4. Die Aufgaben der Theologie

Theologie ist theonome Systematik. Durch diese Begriffsbestimmung scheidet die *seinswissenschaftliche Betrachtung* der Religion und des Christentums grundsätzlich aus der Theologie aus. Theologie ist weder Psychologie noch Philologie noch Geschichte *der* Religion oder *einer* Religion. Nimmt man diese Dinge, dem üblichen Sprachgebrauch folgend, in die Theologie herein, so hat man ihren wissenschaftssystematischen Begriff gesprengt und den komplexen Begriff einer Arbeitsgemeinschaft an die Stelle gesetzt. Aber der Maßstab für das, was Theologie ist, darf nicht aus der Arbeitsteilung der Fakultäten, sondern muß aus der Sache selbst stammen. Wissenschaftssystematisch ist Theologie theonome Systematik. — Ist dieser Begriff klar gestellt, so ergibt sich nun allerdings ein Verhältnis zur historischen Betrachtung, das demjenigen auf dem Gebiete des Rechts entspricht. *Historische Theologie* ist nicht nur Philologie und Geschichte, sie erhebt sich in doppelter Richtung darüber: Sie ist einerseits theonome Geistesgeschichte, und sie ist andererseits normative Exegese. Als theonome Geistesgeschichte ist die Forderung an sie zu stellen, daß sie sich weder auf die Geschichte einer bestimmten Religion noch der Religion überhaupt beschränkt, sondern auf den gesamten Prozeß der Geistverwirklichung Rücksicht nimmt. — Als normative Exegese steht sie unter derselben Problematik wie die Rechtslehre. Normative Exegese ist der Ausdruck für den individuell-schöpferischen Charakter sowohl des wirksamen Rechts wie der wirksamen theonomen Sinngebung. Auch die Theologie arbeitet aus dem konkreten Geistprozeß heraus und ist gebunden an die klassischen Symbole, in denen die theonome Überzeugung ihren Ausdruck gefunden hat. Daraus ergibt sich für sie die doppelte Aufgabe, den originalen Geist der religiösen Urkunden darzustellen und ihn in das gegenwärtige Bewußtsein zu überführen. Solange die Spannung zwischen beiden ein gewisses Maß nicht übersteigt, ist die Lösung dieser Aufgabe ohne grundsätzliche Schwierigkeiten. Wird die Spannung zu stark, so werden zwei Auswege versucht: Entweder wird die normative Urkunde durch Umdeutung dem gegenwärtigen Bewußtsein nahe gebracht — der großartige, aber widerspruchsvolle Versuch der allegorischen Methode. Oder das gegenwärtige Bewußtsein wird der exakt erfaßten Offenbarungsurkunde heteronom unterworfen, ein Unternehmen, das notwendig scheitern und zu einer Abwendung von der Ur-

kunde überhaupt führen muß. Normative Exegese im berechtigten Sinne ist weder das eine noch das andere. Sobald es dem religiösen Bewußtsein nicht mehr möglich ist, mit der religiösen Intention einer Offenbarungsurkunde einen lebendigen Zusammenhang herzustellen, ist die Aufgabe der normativen Exegese erledigt und die rein historische Betrachtung tritt an ihre Stelle.

Wie das Recht getragen ist von dem Staat als der rechtssetzenden Gemeinschaft, so ist die Religion getragen von der Kirche als der symbolschaffenden Gemeinschaft. Daraus ergibt sich der *konkret-konfessionelle Charakter* der Theologie, der auch dann nicht fehlen würde, wenn die Menschheit in *einer* Konfession zusammengeschlossen wäre. Auch dann würde die Theologie individuell-schöpferisch, d. h. konfessionell sein. Ebensowenig, wie die Rechtslehre ein rationales Naturrecht, darf die Theologie eine rationale Vernunftreligion suchen. Sie kann ihr normatives System nur aus den konkreten Normen der lebendigen Konfessionen entnehmen. Der konfessionelle Charakter der Theologie ist also kein Einwand gegen ihren wissenschaftlichen Charakter. Er ist vielmehr mit ihr als normativer Geisteswissenschaft wesensgemäß verknüpft. Verhängnisvoll ist das Konfessionelle erst in dem Augenblick, wo es die Intention auf das Universale zerstört, wo es unter Mißbrauch des Offenbarungsgedankens eine bestimmte zeitliche Symbolik absolut setzt und den schöpferischen Geistesprozeß abschneidet.

Neben der historischen und systematischen Theologie pflegt in der Gliederung der theologischen Wissenschaften die *praktische Theologie* zu stehen. Aus unserer Auffassung ergeben sich folgende Konsequenzen für die systematische Einordnung der praktischen Theologie: Das gesamte historische Material, das die praktische Theologie darbietet, gehört, soweit es nicht in Geistesgeschichte oder normativer Exegese verwendet wird, zur historischen Wissenschaft. Das eigentlich praktische Material gehört in die psychologische und soziologische Technik, wo es von uns schon an einzelnen Stellen erwähnt ist. Die grundlegenden Betrachtungen aber über Gemeinschaft und Recht, Kunst und Wissenschaft in der Theonomie gehören zur systematischen Theologie. — Daß sie ihr verloren gegangen sind, hatte seinen Grund darin, daß die Theologie überhaupt ihren Charakter als theonome Systematik eingebüßt hatte. Wie sie ihn auf den einzelnen Gebieten wiedergewinnen kann, muß die Betrachtung der Gegenstände der theonomen Systematik zeigen.

II. Die Gegenstände der theonomen Geisteswissenschaft

1. Die theonome Metaphysik

Die Dialektik von Theonomie und Autonomie ist in allen Sinnfunktionen wirksam, aber sie äußert sich anders in den fundierenden als in den fundierten Funktionen. In den fundierenden Funktionen soll das Unbedingte als Unbedingtes erfaßt und verwirklicht werden, in den fundierten Funktionen sollen die bedingten Formen in ihrer Selbständigkeit und Gültigkeit zur Sinnerfüllung kommen. Daraus folgt, daß eine direkte *theonome Intention* nur in der fundierenden Sinnsphäre möglich ist, eine direkte *autonome Intention* nur in den fundierten Sinnsphären. Im ersten Falle wird die Autonomie nur indirekt wirksam, in der Art der Symbolwahl. Im zweiten Fall wird die Theonomie nur indirekt wirksam, in der Art der Formerfassung. Einen unmittelbaren Ausdruck der Theonomie gibt es also nur in Metaphysik und Ethik. — Die theonome Intention in der theoretischen Sphäre ist je nach ihrem Verhältnis zur Autonomie Mythos, Dogma oder Metaphysik. Am stärksten wirkt die Autonomie ein in der Metaphysik, am schwächsten im reinen Mythos. Die rationale Metaphysik dagegen ist der notwendig mißlingende Versuch, die theonome Intention aufzuheben und durch die autonome zu ersetzen. Metaphysik ist wesensmäßig theonom. Aber sie darf darum auf das autonome Element nicht verzichten. Vielmehr muß sie in einer Geisteslage, in der eine autonom durchgeführte Wissenschaft und Kunst vorhanden sind, ihre Symbole diesen Funktionen entnehmen. Sie darf nicht Mythos bleiben, sondern sie muß theonome Metaphysik werden.

In der Theologie pflegt die theonome Metaphysik als *Dogmatik* behandelt zu werden. Das Wort Dogmatik besagt, daß die Symbole, die in ihr Verwendung finden, nicht subjektiv ausgewählt, sondern maßgeblicher Ausdruck einer Gemeinschaft sind. Nach dem, was wir über den konkret-konfessionellen Charakter der Theologie gesagt haben, kann diese Tatsache den Wahrheitswert der Dogmatik nicht beeinträchtigen. Das würde erst der Fall sein, wenn die Symbole der Gemeinschaft für den Dogmatiker in dem Sinne verbindlich wären, daß sein Erkenntnisziel nur noch die richtige Darstellung des Dogmas, nicht mehr die Wahrheit im Dogma wäre. Auch eine solche Aufgabe ist möglich und erforderlich, aber ihre Erfüllung ist Historie und nicht Systematik. Die Theologie pflegt die Darstellung der konfessionellen Symbolbildung unter dem Namen *Symbolik* vorzunehmen. Die normative Dogmatik aber ist ihrer Intention nach auf das Allgemeine ge-

richtet. Sie wirkt mit an der Symbolbildung und ist darum eine notwendige Funktion des geistigen Lebens, die niemals aufhören kann, solange es theonom erfüllte Gemeinschaften gibt. Die Art der kirchenrechtlichen Wertung des Dogmas kann dabei sehr verschieden sein und zu den tragischen Konflikten führen, von denen wir bei der Betrachtung der Sinnnormenlehre gesprochen haben.

Die unmittelbarste Form der theonomen Metaphysik ist die Mythenbildung. Sie liegt vor der Entstehung einer autonomen Wissenschaft. Die rationalste Form ist die Metaphysik. Sie benutzt die Symbole, die eine autonome Wissenschaft ihr liefert. Aber in jedem *Mythos*, solange er mehr ist als Phantastik, liegt ein autonomes Element, ein Wille zu erkennender Welterfassung, und in jeder *Metaphysik*, solange sie mehr ist als Lehre von der reinen Form, liegt ein theonomes Element, ein mythischer Wille, das Unbedingte zu erfassen. Mythos und Metaphysik stehen also unter der gleichen Dialektik wie Sein und Denken, wie Gehalt und Form. Die Synthese beider ist das *Dogma*, d. h. der Versuch, wissenschaftliche Begriffe als theonome Symbole zu verwenden. Die Gefahr dieser Synthese liegt darin, daß sie weder die unmittelbare Freiheit des mythenschaffenden Bewußtseins, noch die rationale Unendlichkeit der wissenschaftlichen Begriffsbildung hat und deswegen der Gefahr ausgesetzt ist, ihren rationalen Symbolen Unbedingtheit und Ewigkeit zuzusprechen. Sobald das geschieht, wird das Dogma heteronom, und es erhebt sich der Konflikt zwischen Dogma und Metaphysik. Wo es dagegen gelingt, in schöpferischer Weise die metaphysische Symbolik einerseits der theonomen Grundhaltung, andererseits dem autonomen Begriffsmaterial anzupassen, da leistet die Dogmatik die synthetische Aufgabe, zu der sie berufen ist: Sie wird zur theonomen Metaphysik.

2. Wissenschaft und Kunst in der Theonomie

Die fundierten Sinnfunktionen, Wissenschaft und Kunst, stehen direkt unter der Herrschaft der Autonomie. Sie sind in jeder ihrer Formungen Ausdruck autonomer Sinngebungen. Wo es anders ist, verlieren sie ihren Charakter und werden Metaphysik. Die Theonomie kann in ihnen also nur indirekt wirksam sein, in ihrem Ausdrucks-, nicht in ihrem Geltungscharakter. Sie kann nur insoweit in ihnen lebendig sein, als sie von der Metaphysik fundiert sind. Das Fundiertsein wird in der Wissenschaft offenbar durch die methodische Haltung, in der Kunst durch die künstlerische Haltung, den Stil. Es gibt also eine theonome und eine autonome Haltung der Wissenschaft und der

Kunst, aber es gibt grundsätzlich keine *theonome Wissenschaft und Kunst*; ebenso wie es eine autonome und theonome Haltung in der Metaphysik gibt, aber grundsätzlich keine autonome Metaphysik. Wie die autonome Intention die Metaphysik in die fundierte Sinnsphäre herabzieht und sie zerstört, so würde die theonome Intention Wissenschaft und Kunst in Metaphysik verwandeln und zerstören.

Für die Theologie ergibt sich aus dieser Sachlage, daß es keine *theologische Ästhetik und Wissenschaftslehre* geben kann. Gegenüber dem autonomen Prozeß der Sinnerfüllung hat die Theologie nur die Aufgabe, Material für die theonome Systematik auszuwählen. Sie kann zeigen, welche Haltungen der Wissenschaft und Kunst der Theonomie entsprechen und welche Begriffe und Anschauungen demgemäß für die theonome Symbolbildung in Betracht kommen. Aber sie kann nicht selbst Material in den fundierten Sphären schaffen. Sie kann nur indirekt auf sie einwirken, insofern sie Haltung und Stil der wissenschaftlichen und künstlerischen Schöpfungen bestimmt. Die Klärung dieses Verhältnisses ist außerordentlich wichtig, da sie die theonome Intention daran hindert, heteronom zu werden und die fundierten Sinnsphären zu zerstören. Ideale Forderung wäre es, daß auf Grund einer theonomen Haltung in den fundierten Funktionen sämtliche Schöpfungen in Wissenschaft und Kunst unmittelbar der Symbolbildung einer theonomen Metaphysik dienen könnten. Aber dieses Ideal ist infolge der Unendlichkeit des rationalen Prozesses unerreichbar.

Wenn wir die Hinwendung zum Unbedingten in der theoretischen Sphäre mit einem spezifisch theonomen Ausdruck als Andacht bezeichnen, so ergibt sich aus der Betrachtung von Wissenschaft und Kunst in der Theonomie eine theologische Aufgabe, deren Bedeutung namentlich im Protestantismus viel verkannt ist, die *Lehre von den Andachtsformen (Liturgik)*. Es handelt sich dabei um eine systematische Aufgabe, die sich auf die gesamte Wirklichkeit bezieht und sie unter dem Gesichtspunkt ihrer theonomen Ausdruckskraft betrachtet. Die Auffassung der Liturgik als Lehre von den spezifisch kirchlichen Andachtsformen bedeutet eine typisch heteronome Verengung, die schließlich dazu geführt hat, die Liturgik der praktischen Theologie zuzuweisen. Diese Einordnung trifft aber nur für ihre pädagogisch-sozialtechnische Seite, keineswegs für ihre Grundlegung zu. Die Andachtsformenlehre ist die Ausstrahlung der theonomen Metaphysik in die künstlerische und wissenschaftliche Welterfassung.

3. Die theonome Ethik

Von jeher stand neben der Dogmatik die *theologische Ethik*. Während aber die Dogmatik über ihr Wesen und ihre Probleme ein deutliches Bewußtsein hatte, hat die theologische Ethik nie völlige Klarheit über sich selbst gewonnen. Es lag das an der mangelnden Einsicht in das Wesen des Ethos und sein Verhältnis zu Recht, Gemeinschaft und Persönlichkeit einerseits, zur Metaphysik andererseits. So kam es, daß ein wesentlicher Teil des ethischen Stoffes in der Dogmatik behandelt wurde, der übrige mit der Gemeinschaftslehre zusammen in der Ethik, wenn nicht die ganze Ethik in die Dogmatik eingeordnet wurde. Sobald aber eine besondere theologische Ethik entstand, erhob sich die Frage nach ihrem Verhältnis zur philosophischen Ethik. Die übliche Auffassung kann auf diese Frage keine Antwort geben. *Theologische und philosophische Ethik* bleiben unvermittelt nebeneinander stehen. Die doppelte Wahrheit, weniger scharf empfunden als auf theoretischem Gebiet, herrscht unbestritten. Dieses Verhältnis ist der normale Ausdruck eines Kulturkonfliktes zwischen Theonomie und Autonomie. Es kann nur überwunden werden durch die Einigung von theonomer Intention und autonomen Ausdrucksformen in einem theonomen Ethos.

Theologische Ethik ist Lehre vom *theonomen Ethos* (Frömmigkeitslehre). Entsprechend der Spannung von Mythos und Metaphysik besteht in der Frömmigkeitslehre die Spannung von *Kultus und Ethos*. Wie der Mythos vor Entstehung einer rationalen Wissenschaft liegt, so der Kultus vor Entstehung eines rationalen Rechts- und Gemeinschaftsbewußtseins. Wie die Metaphysik die rationalen Wissenschaftsformen zur theonomen Symbolik verwendet, so das Ethos die rationalen Rechts- und Gemeinschaftsformen zur Darstellung der Frömmigkeit. Aber auch hier gilt, daß der Gegensatz dialektisch ist. In jedem Kultakt, durch welchen das Unbedingte in den Seinsbeziehungen verwirklicht werden soll, ist ein Element rationaler Gemeinschafts- und Persönlichkeitsauffassung vorhanden; und in jedem ethischen Akt, der noch Ethos und nicht rationale Seinsformung ist, liegt der kultische Wille, das Unbedingte in sich zu verwirklichen. — Auf die Synthese von Kultus und Ethos ist die Lehre von der *Frömmigkeit* gerichtet. Die Frömmigkeit kann wie das Dogma in heteronomer Weise Recht und Gemeinschaft zu unterwerfen suchen. Sie treibt dann zu den schwersten, Gemeinschaft und Persönlichkeit zerstörenden Konflikten, die der Ausdruck dafür sind, daß die Synthese von Kultus und Ethos im theonomen Ethos nicht erreicht ist. Andererseits würde die Fröm-

migkeit aufhören, Ethos zu sein, wenn sie auf ihre theonome Intention verzichtete und lediglich gültige Gemeinschafts- oder Persönlichkeitsformen schaffen wollte. Sie findet ihre sinngemäße Erfüllung nur in der Einheit von theonomer Intention und autonomer Verwirklichungsform.

4. *Gemeinschaft und Recht in der Theonomie*

In den fundierten Funktionen Gemeinschaft und Recht ist die Intention notwendig autonom, auf die endlichen Formen der Gemeinschafts- und Rechtsbeziehungen gerichtet. Es gibt also keine *theonome Gemeinschafts- und Rechtslehre*. Eine Einwirkung kommt dem theonomen Ethos nur insoweit zu, als es die Haltung von Recht und Gemeinschaft bestimmt: Wie es eine metaphysische Haltung von Kunst und Wissenschaft gibt, so gibt es ein *Rechtsethos* und ein *Gemeinschaftsethos* (einschließlich Persönlichkeitsethos). Nur insoweit wirkt die Theonomie, als Recht und Gemeinschaft vom Ethos fundiert sind, d. h. nicht an einer bestimmten Stelle, sondern in jeder Form der fundierten Funktionen.

Dem scheint die Tatsache zu widersprechen, daß es *heilige Gemeinschaften* und *heilige Persönlichkeiten* gibt, daß die Religion also konkrete Rechts-, Gemeinschafts- und Persönlichkeitsformen schafft. Es ist nun aber von grundlegender Bedeutung zu erkennen, daß derartige Gemeinschaften und Persönlichkeiten genau wie die metaphysischen Symbole einen paradoxen, uneigentlichen Sinn haben. Sie sind der Intention nach auf das Unbedingte gerichtet, sie verwirklichen in Wirklichkeit aber bedingte Formen. Insofern die Religion als besondere Funktion gemeinschaftsbildend ist, schafft sie geistige Gemeinschaften, die unter den Normen der geistigen Gemeinschaft stehen. Das gleiche gilt von den ihr zugehörigen religiösen Persönlichkeiten. Aber gerade weil es so ist, kann nicht von unbedingten Gemeinschaften oder Persönlichkeiten gesprochen werden. Es liegt genau wie bei den metaphysischen Symbolen, vor allem dem Begriff des Unbedingten, die Spannung vor zwischen Intention und Ausdrucksform. Wie es keine Wissenschaft vom Unbedingten neben den übrigen Wissenschaften gibt, so gibt es keine unbedingte Gemeinschaft neben den übrigen Gemeinschaften. Wo das übersehen wird, wo die religiöse Gemeinschaft eigentlich genommen wird, verliert sie ihren Sinn und wirkt heteronom zerstörerisch, statt theonom richtunggebend auf die übrigen Gemeinschaften ein. Der ideale Zustand wäre auch hier der, daß sämtliche Gemeinschafts- und Persönlichkeitsformen in einem solchen Maße erfüllt wären mit theonomen Gehalt, daß sie unmittelbar als Verwirklichungs-

formen des theonomen Ethos erscheinen könnten. Aber auch dieses Ideal liegt im Unendlichen.

Aus dem gleichen Grunde kann es keine theonome Rechtslehre, sondern nur ein theonomes Rechtsethos geben. Das *Kirchenrecht* ist entweder profanes Recht für eine geistige Gemeinschaft von hervorragender sozialer Bedeutung, oder es ist das Symbol für ideales Recht in allen Gemeinschaften. Kirchenrecht im Sinne einer theonomen Rechtslehre für eine besondere religiöse Gemeinschaft ist darum unmöglich und führt, wo es versucht wird, zu den großen Konflikten zwischen profaner und kirchlicher Rechtsordnung. Auch dieser Konflikt ist nur lösbar durch die Einsicht in den symbolischen, paradoxen Charakter der religiösen Gemeinschaft und durch die Schaffung, nicht eines theonomen Rechtes, sondern eines autonomen Rechtes, das getragen ist vom theonomen Ethos. — Für die Theologie ergibt sich aus dem Verhältnis der Theonomie zu Gemeinschaft und Recht eine der Andachtsformenlehre entsprechende *Kultgemeindelehre*. Sie wählt aus Rechts- und Gemeinschaftsformen diejenigen aus, die für die Darstellung des theonomen Ethos bedeutungsvoll sind. Sie beschränkt sich dabei nicht auf die spezifisch kirchlichen Formen, wie sie es im Protestantismus tat, mit dem Erfolg, daß sie zu einem Teil der praktischen Theologie wurde und ihre systematische Bedeutung vergaß. Sie sucht vielmehr die vom theonomen Ethos getragenen Formen in allen Gemeinschafts- und Rechtsbeziehungen auf und zeigt die Ausstrahlung des theonomen Ethos in der gesamten Sphäre der sinnerfüllten Seinsbeziehungen. Sie selbst aber kann in ihnen keine Formen schaffen. Denn nur durch das Ethos kann die Theonomie auf Recht und Gemeinschaft einwirken.

SCHLUSSBETRACHTUNG

1. Wissenschaft und Wahrheit

Mit der Dreiheit von Denk-, Seins- und Geisteswissenschaften ist das System der Wissenschaften vollendet. Eine Wissenschaft, die keiner dieser drei Gruppen angehören würde, ist undenkbar; denn in Denken, Sein und Geist ist das Wesen des Wissens selbst beschlossen. — Dem vollendeten System gegenüber erhebt sich nun die Frage, in wie weit diese drei Gruppen und damit die Wissenschaft überhaupt der Erkenntnisidee entsprechen; es erhebt sich die Frage nach dem *Wahrheitscharakter* der Wissenschaft und ihrer Teile. Erst nach Abschluß des ganzen Systems kann diese Frage gestellt werden. Sie ist die letzte und höchste der Wissenschaft vom Erkennen.

Die Wissenschaft ist sinnerfüllende Funktion. Sie ist ein geistiger Akt und nimmt teil an dem schöpferischen Charakter alles Geistigen. Die Frage nach der Wahrheit der Wissenschaft wird also grundsätzlich beantwortet durch den Begriff der *schöpferischen Wissenschaft*. Schöpfung ist Verwirklichung des Allgemeinen im Individuellen. Schöpferisch ist die Wissenschaft, insofern sie die unbedingte Form, auf die sie sich richtet, nicht als allgemeine, sondern als individuelle Form verwirklicht. Aus der schöpferischen Art folgt, daß die Wissenschaft als Ganzes Überzeugungscharakter hat, also abhängig ist von der Gewißheitsform der Geisteswissenschaften. Aber diese Abhängigkeit ist in den verschiedenen Teilen verschieden, und die Frage nach der Wahrheit der Wissenschaft kann nur beantwortet werden durch eine Untersuchung über die Einwirkung der geisteswissenschaftlichen Grundhaltung auf die übrigen Teile. Dadurch wird zugleich das Verhältnis der drei Hauptgruppen zueinander und damit der lebendige Zusammenhang des ganzen Systems beleuchtet.

Die Erkenntnishaltung in den *Denkwissenschaften* ist die Intuition, und ihr Gewißheitscharakter die Evidenz. Für individuelle Verwirklichung und schöpferische Überzeugung scheint in ihnen kein Platz zu sein. Er kann auch durch den Hinweis nicht geschaffen werden, daß es in der Kulturgeschichte verschiedene Logiken und Mathematiken gegeben hat. So ist z. B. die Berufung auf die von der Aristotelischen

durchaus verschiedene Logik der Primitiven irreführend; denn die Logik der Primitiven ist keine wissenschaftliche Erfassung der logischen Formen, sondern die metalogische Verwendung des Logischen in einer gehaltsbestimmten, naiv-theonomen Weltauffassung. Auch sie ist in keiner ihrer Aussagen frei von den allgemeinen logischen Axiomen. Das gleiche gilt für die mystisch-symbolische Verwendung der Mathematik, die sich niemals ganz loslösen kann von den Grundlagen des Zahlensystems, und es gilt durchaus für die verschiedenen Richtungen der mathematischen Wissenschaft, die sämtlich untereinander in einem mathematisch formulierbaren Zusammenhang stehen. Nicht in dem Gegenstand liegt das schöpferische Element der Denkwissenschaften, sondern in der *Auffindung* des Gegenstandes. Aus der Unendlichkeit der Formzusammenhänge werden diejenigen gefunden, die der Geisteshaltung und Geisteslage gemäß sind. Nur solche reinen Formen werden in einer Geisteslage neu geschaut, die für die Sinnerfüllung in dieser Geisteslage konstitutiv sind. Die übrigen bleiben ungeschaut. Was aber erschaut ist, das ist allgemein und evident. Es kann durch keine Änderung der Geisteslage seine Evidenz verlieren; aber es kann aus einer anderen Richtung gesehen werden, und es kann aufgenommen werden in Formzusammenhänge, die einer neuen Geisteslage erschaubar wurden. Das ist die Abhängigkeit der Denkwissenschaften von der geisteswissenschaftlichen Haltung. In diesem und nur in diesem Sinne ist die Denkwissenschaft schöpferisch.

In den *Seinswissenschaften* greift der schöpferische Charakter in den Gegenstand selber ein. Das ergibt sich aus der Art der Gestalterkenntnis, die grundlegend ist für die Seinswissenschaften. Die Gestalterkenntnis hebt diejenigen Elemente aus der Fülle der Erscheinungen heraus, die das Wesen der Gestalten begründen. Das Wesen der Gestalten aber ist nicht nur gegeben, sondern es ist auch aufgegeben. Es kann nicht nur wahrgenommen, sondern es muß auch verstanden werden. Wahrnehmendes Verstehen ist die Haltung der Gestalterkenntnis und nachschaffende Beschreibung ihr Erkenntnisweg. Wo aber Verstehen notwendig und Nachschaffen möglich ist, da ist auch geisteswissenschaftliche Haltung und Überzeugung. — Nach der pragmatischen Auffassung ist die Wesenserkenntnis abhängig von dem praktischen *Lebenszusammenhang*, in dem erkennende und erkannte Gestalten miteinander stehen. Zweifellos sind die Lebenszusammenhänge für die Erfahrung von grundlegender Bedeutung; ohne sie bliebe die Wirklichkeit der Gestalten verborgen. Aber sie wirken ebenso hemmend wie fördernd auf die Erkenntnis ein. Sie haben subjektiven und zufälligen Charakter und können ebensogut wie Wesenszusammenhänge Zusammenhänge im Un-

wesentlichen schaffen und das Wesen der zu erkennenden Gestalt verdecken. So brachte z. B. die technisch-pragmatische Beziehung, von der aus die gesamte Wirklichkeit erfaßt wurde, zwar ein gewaltiges empirisches Material, machte aber eine Wesenserkenntnis fast unmöglich. Der schöpferische Charakter der Gestalterkenntnis ist also nicht in der pragmatischen, vorgeistigen und zufälligen Beziehung von Subjekt und Objekt begründet, sondern in dem Verhältnis der Sinnerfüllung zwischen Wirklichkeit und geistigem Prozeß. — Alle *Sinnerfüllung* ist abhängig von den Sinnprinzipien, den Kategorien. Durch die Kategorien werden die Gegenstände konstituiert, und von ihnen sind die Methoden abhängig. Die Kategorienlehre aber ist ein Element der Geisteswissenschaft. Hierauf beruht die Abhängigkeit der Gestalterkenntnis von der schöpferischen Sinngebung. Die Gestalterkenntnis ist insoweit schöpferisch, als sie durch die Sinnprinzipien bedingt ist. Durch den kategorialen, sinngebenden Zusammenhang zwischen Subjekt und Objekt erhält sie Überzeugungscharakter. In jeder Gestalterkenntnis müssen also zwei Elemente unterschieden werden: die Wahrnehmung, die Aufnahme der Erscheinungen, und das Verstehen, die Erfassung des Wesens. Das Wesen besteht nicht aus der Summe der Erscheinungen, aber das Wesen kann auch nicht erschaut werden abgesehen von seiner Erscheinung; sondern in den Erscheinungen und durch die Erscheinungen hindurch wird mittels der Sinnprinzipien das Wesen erschaut. Es sind also nicht zwei Akte, die in der Gestalterkenntnis zusammenwirken, sondern es ist ein Akt, der zugleich Wahrnehmen und Verstehen ist.

Die Gestalterkenntnis ist grundlegend für die gesamte Seinswissenschaft. Was von ihr gesagt ist, gilt irgendwie für sämtliche Gruppen der Seinserkenntnis. Aber es gilt in den übrigen Gruppen mit Einschränkungen und Erweiterungen. In der *physikalischen Sphäre* kommt ein Moment der Evidenz hinzu, das den Überzeugungscharakter stark einschränkt. Je näher die physikalische Methode der Mathematik steht, und je weniger die Gestalten autogenen Charakter tragen, desto weniger Platz ist für individuell-schöpferische Verwirklichung. Nur insofern macht sie sich in Analogie zur Mathematik bemerkbar, als die Findung der Methoden von der geisteswissenschaftlichen Haltung abhängig ist. In der physikalischen Sphäre tritt also die kategoriale Bedingtheit des Erkennens zurück zugunsten der denkwissenschaftlich-formalen. — In der *Folgegruppe* verstärkt sich das Element des Verstehens gegenüber dem der Wahrnehmung. Das Verstehen der individuellen geisttragenden Gestalten aber ist nicht nur bedingt durch die kategoriale Sinngebung, sondern es ist auch abhängig von dem geistesgeschichtlichen und normativen Aufbau der Sinnwirklichkeit überhaupt. Auch das „Wesen“

der geisttragenden Gestalten ist nicht eindeutig, es kommt im Prozeß der Geistverwirklichung zu immer neuen Erfüllungen. Es ist nicht nur bedingt durch den empirischen Tatbestand, sondern ebenso durch die Art, wie derselbe sich im Lauf der Geschichte auswirkt. Eine historische Gestalt der Vergangenheit *hat* nicht nur ein Wesen, sondern sie *erfüllt* immer von neuem ihr Wesen in den geistigen Schöpfungen, in die sie eingeht und von denen aus sie neu verstanden wird. Jede geistige Schöpfung ist eine Umschaffung und Wesenserfüllung der gesamten Vergangenheit. Dennoch kann keine historische Wesenserkenntnis absehen von den Erscheinungsformen der geschichtlichen Gestalt. Auch hier ist die Wesenserkenntnis unlöslich verknüpft mit der empirischen Wahrnehmung. Wahrscheinlichkeit und Überzeugung in untrennbarer Einheit ist die Gewißheitsart aller Seinserkenntnis.

In der *Geisteswissenschaft* kommt der schöpferische Charakter der Wissenschaft zu reiner Entfaltung. Es fehlt die Begrenzung des Schöpferischen durch das rational-deduktive oder das rational-empirische Element. Die Geisteswissenschaft ist produktiv, sie ist mitschaffend an dem Objekt, das sie erkennt. Sie hat teil an dem schöpferischen Geistprozeß, und sie hat darum keine andere Grenze als den Geistprozeß selbst. — Die Abhängigkeit der Geisteswissenschaft von dem Geistprozeß (zu dem auch der wissenschaftliche Prozeß gehört), macht sich bemerkbar in den beiden Elementen der geisteswissenschaftlichen Systematik, der Sinnprinzipienlehre und Sinnmateriallehre. In der Sinnprinzipienlehre werden die sinngebenden Prinzipien aus einer schon vorhandenen schöpferischen Sinnwirklichkeit herausgelöst. In der Sinnmateriallehre werden die Sinnnormen, die das Bewußtsein gestaltet haben, zu wissenschaftlicher Bewußtheit erhoben. Beide sind also abhängig von der Sinnwirklichkeit und von einem sinnerfüllten Bewußtsein. Aber diese Abhängigkeit kommt nicht rational zum Ausdruck. Sie wirkt *unmittelbar* auf die geisteswissenschaftliche Erkenntnis. Jedes philosophische oder geisteswissenschaftliche System hat Überzeugungscharakter und kann nicht wie die denk- und seinswissenschaftliche Theorie durch rationale und empirische Einsichten verändert werden.

Der schöpferische Charakter der Wissenschaft in den verschiedenen Gruppen wird offenbar in der *Art der Kritik*, die für jede Gruppe anwendbar ist. In den Denkwissenschaften ist eine doppelte Kritik möglich, die eine von der logischen Konsequenz her, die andere von dem Ziel aus, das der Formfindung gesetzt ist. Es kann ein Fehler in der Deduktion aufgewiesen werden, und es kann gezeigt werden, daß das, was der Intention nach erreicht werden sollte, nicht erreicht worden ist. — In den Seinswissenschaften bleibt beides in Kraft, soweit die

Denkwissenschaften in sie hineinwirken. Es kommt aber neu und entscheidend hinzu die Kritik aus dem empirischen Material. Jeder Aufweis eines Irrtums in dieser Beziehung und jede neue Entdeckung ist von grundlegender Wichtigkeit für die Seinserkenntnis. Unmöglich dagegen ist eine rationale oder empirische Kritik der Wesenserkenntnis an sich. Denn ein Urteil darüber, was wesentlich ist und was nicht, beruht auf Verstehen, hängt also ab von der geisteswissenschaftlichen Überzeugung. — In den Geisteswissenschaften bleibt die formal-logische Kritik in Kraft. Sie ist das allgemeinste, aber völlig inhaltlose Kriterium des Wissenschaftlichen überhaupt. Was außerhalb der logischen Konsequenz steht, verliert den Anspruch auf Gültigkeit. Jede andere rationale oder empirische Kritik ist dem schöpferischen System gegenüber unmöglich. Die wirkliche Kritik des Systems geht aus von dem geistigen Prozeß selber, der das System entweder in sich aufnimmt oder es als bedeutungslos übergeht. Diese Kritik ist tiefergehend als jede rationale, sowohl im Positiven wie im Negativen. Aber sie ist nicht selbst rational. Wohl kann sie zum Ausdruck kommen in anderen Systemen; es können die Grenzen einer Überzeugung aufgewiesen werden. Aber dieser Aufweis ist nicht rational; er ist begründet in einer andersartigen produktiven Wesenserfassung; die geisteswissenschaftliche Kritik ist, soweit sie nicht formal ist, selbst Schöpfung.

Die schöpferische Auffassung der Wissenschaft ist die Lösung des Problems der *wertfreien Wissenschaft*. Der Streit um den Gegensatz von wertender und wertfreier Wissenschaft hat vor allem unter dem Mangel gelitten, daß er das Problem nicht für die einzelnen Wissenschaftsgruppen gestellt hat. Man sah nicht, daß die Antwort auf jedem Erkenntnisgebiet anders ausfallen muß. Der schöpferische Charakter, der für die Geisteswissenschaften schlechthin gilt, trifft für die Seinswissenschaften nur bezüglich der Wesenserfassung, in den Denkwissenschaften nur bezüglich der Formfindung zu. Eine Antwort auf die Frage nach der wertfreien Wissenschaft, welche diese Unterschiede nicht berücksichtigt, ist notwendig irreführend. — Durch die Einsicht in den verschiedenen Wahrheitscharakter der Wissenschaften wird die Einheit der Wissenschaft nicht aufgehoben. Für die gesamte Wissenschaft gilt wie für jede Geistesfunktion, daß sie bedingt ist einerseits durch die Richtung auf das Allgemeine, andererseits durch die schöpferische Substanz, in der das Allgemeine sich individuell verwirklicht. Aber die Richtung auf das Allgemeine ist verschieden, je nach der Verschiedenheit des Erkenntnisobjektes. Nun ist es das Eigentümliche, daß das Erkenntnisobjekt in den Denkwissenschaften die bedingenden Formen, in den Geisteswissenschaften die Prinzipien und Normen der Sinnerfüllung sind. Es wer-

den also nicht nur die seienden Dinge, sondern auch die geltenden Formen und Normen zum Objekt der wissenschaftlichen Sinnerfüllung gemacht. Das ist die Paradoxie der Denk- und Geisteswissenschaften. Sie machen das zum Objekt, wodurch das Objekt als sinnerfülltes konstituiert wird. Aus diesem Tatbestand erklärt sich das Fehlen des schöpferischen Charakters bei den Objekten der Denkwissenschaft und die reine Herrschaft des Schöpferischen bei den Objekten der Geisteswissenschaft. Beide aber, Denk- und Geisteswissenschaften, sind Elemente der *einen* Wissenschaft, die in der Seinswissenschaft ihren doppelseitigen Charakter vollkommen offenbart.

Der Streit um die wertfreie Wissenschaft mußte noch aus einem anderen Grunde unfruchtbar bleiben. Es war der Begriff des Wertes selber, der durch seinen subjektiven Beiklang bewirkte, daß der Gegensatz nicht zur Klarheit und Lösung kam. Als Ideal jeder Wissenschaft erscheint die *Wertfreiheit* mit vollem Recht, wenn mit der Wertung eine subjektive Beeinträchtigung der Wahrheit verbunden ist. Ist die Wertung eine Fehlerquelle, so hängt der Wahrheitscharakter einer Wissenschaft davon ab, ob diese Fehlerquelle unwirksam gemacht werden kann oder nicht. Aber gerade die subjektive Auffassung des Wertes wird durch die Lehre von dem schöpferischen Charakter des Geistes überwunden. Wertung ist der (freilich irreführende) Ausdruck dafür, daß alle Sinnerfüllung schöpferisch ist und daß darum die Wissenschaft als Sinnerfüllung individuell-schöpferische Form haben muß. — In dieser Auffassung ist der *dynamische Wahrheitsgedanke* enthalten. Die Wahrheit ist weder im realistischen Sinne Abbildung einer fixierten Wirklichkeit noch im idealistischen Sinne Bejahung feststehender idealer Normen. Beide Auffassungen der Wahrheit führen notwendig zu Skepsis und Relativismus. Relativismus ist die Folge eines Wahrheitsgedankens, der die Erkenntnis dem Erkenntnisobjekt gegenüber passiv sein läßt. Ist das Objekt absolut — und das ist es im Idealismus und im Realismus —, so ist die Erkenntnis relativ, es sei denn, daß ein intuitives Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt besteht, das unmittelbare Evidenz schafft. Das aber trifft nur auf die Denkwissenschaften zu. Die Lehre von der schöpferischen Sinnerfüllung ist, weit entfernt davon, selbst Relativismus zu sein, viel mehr die Überwindung des Relativismus. Die Wahrheit ist der lebendige Prozeß der individuellen schöpferischen Sinnerfüllung, der Prozeß, in dem das Objekt im geistigen Akt zur Erfüllung kommt. So findet in dem dynamischen Wahrheitsgedanken die Lehre von dem schöpferischen Charakter der Wissenschaft ihren letzten entscheidenden Ausdruck.

2. Wissenschaft und Leben

Ist die Wissenschaft ein Akt schöpferischer Sinnerfüllung, so ist sie ein Akt des Lebens selbst. Mit dem Problem der wertfreien Wissenschaft ist auch das Problem *Wissenschaft und Leben* grundsätzlich gelöst. — Für die rationale Auffassung ist Erkenntnis Aufhebung der Lebensbeziehung zu den Dingen und Herstellung einer reinen Formbeziehung. Die Frage nach dem Lebenssinn des Erkennens wird abgelehnt: Der Sinn des Erkennens ist das Erkennen selbst. Die Wissenschaft ruht rein in sich und bedarf keiner Rechtfertigung durch das Leben. Sie erscheint als verunreinigt, wenn ihr ein Lebenszweck zugesprochen wird. In dieser Auffassung kommt die Wahrheit zum Ausdruck, daß jede Sinnerfüllung in der Richtung auf die unbedingte Form steht und darum der Forderung der Gültigkeit unbedingt unterworfen sein muß. Eine Wissenschaft, deren Erkenntnisse durch heterogene Einflüsse aus den Seinsbeziehungen normwidrig beeinflusst sind, ist in der Tat unrein und ungehorsam gegen die unbedingte Form. Aber die Aufrechterhaltung des Wahrheitscharakters der Wissenschaft verlangt nicht die Ausschaltung ihres Lebenssinnes. Die rationale Auffassung ist nur im Recht gegenüber einer heteronomen Wendung des Lebens gegen das Denken, nicht gegenüber der Frage nach dem Lebenssinn der Wissenschaft überhaupt. — Wo die rationale Haltung der Wissenschaft als selbstverständlich gilt, erhebt sich der Satz von dem *Widerspruch zwischen Leben und Erkennen*, der Wissenschaftspessimismus, der gegenwärtig zu wachsender Abwendung von der Wissenschaft führt. Aber dieser Satz enthält die unbegründete Voraussetzung, daß die rationale Haltung des Erkennens die notwendige ist. Wäre es so, so würde der Gegensatz von Wissenschaft und Leben in der Tat unüberwindlich sein. Die reine rationale Form würde das Leben ausdörren und auf der einen Seite leere allgemeine Formen, auf der anderen Seite entseeltes Erkenntnismaterial übrig lassen. Was erkannt wäre, wäre eben damit getötet.

In Abhängigkeit von der rationalen Erkenntnishaltung, wenn auch in Opposition zu ihrem Wahrheitsgedanken, steht die *pragmatische Auffassung* der Wissenschaft. Sie will das Erkennen ins Leben auflösen; sie kennt den Widerspruch zwischen Leben und Denken nicht, denn sie vernichtet die eine Seite. Sie lehrt die Abhängigkeit aller Begriffsbildung von vorgeistigen Seinsbeziehungen. Sie sieht nicht, daß sie damit auch sich selbst aufhebt und sich zu einer pragmatischen, d. h. ohne objektiven Geltungsanspruch auftretenden Behauptung macht. Sie ist der Versuch, den Konsequenzen der rationalen Erkenntnishaltung zu entgehen, ohne die Voraussetzung dieser Haltung aufzugeben.

Im Grunde verkündet sie den rationalen Wahrheitsgedanken mit irrationalen Vorzeichen. Sie ist darum kein Ausweg aus dem Konflikt zwischen Leben und Erkennen. Gerade der pragmatische Wahrheitsgedanke und die pragmatische Haltung den Dingen gegenüber nehmen den Dingen am offenkundigsten Leben und Gehalt. Sie töten sie, um sie benutzen zu können. —

Die Lehre von der *schöpferischen Wissenschaft* überwindet die lebensfeindlichen Konsequenzen der rationalen Erkenntnishaltung. Den Dingen bleibt ihr Eigenleben, ihr Gehalt. Aber das Wesen der Wirklichkeit kommt zur Erfüllung im schöpferischen Akt. Das Erkennen ist eine Art der Sinnerfüllung, nach der alles Wirkliche tendiert. Erkennen ist Mitschaffen und Weiterführen der urschöpferischen Setzung. Es vergewaltigt die Dinge nicht, sondern es bringt sie zu Erfüllung; aber es kann nur Sinnerfüllung sein, weil es die Eigenformen der Dinge anerkennt und sich unter die unbedingte Form stellt.

Zeigt sich der Lebenssinn des Erkennens den Dingen gegenüber in ihrem sinnerfüllenden Charakter, so zeigt sich ihr Lebenssinn vom Subjekt aus gesehen in ihrer *metalogischen Form*, d. h. in der lebendigen Wechselwirkung, in der sie mit allen Geistesfunktionen steht. In der metalogischen Seinsfassung wirken sämtliche Sinnfunktionen, wirkt die gesamte Geisteshaltung auf die logische Formgebung. In der Metalogik offenbart es sich, daß jeder Erkenntnisakt auch ein Lebensakt ist, daß er der Ausdruck ist für eine Beziehung, in der die geisttragende Gestalt als ganze mit der Wirklichkeit steht. Natürlich ist dies nicht so gemeint, als ob die übrigen Sinnfunktionen als Funktionen in der metalogischen Erkenntnis wirksam würden. Wirksam wird nur die Seinsfassung, die schöpferische Grundhaltung, die in allen Geistesfunktionen gleichmäßig zum Ausdruck kommt. Die Autonomie der wissenschaftlichen Form wird durch die Metalogik nicht angetastet; und dennoch ist die metalogische Erkenntnis ein Akt lebendiger Wirklichkeitsbeziehung. — Das Gleiche gilt für die Einwirkung des Erkennens auf die übrigen Geistesfunktionen. Der *produktive Charakter* der Geisteswissenschaft offenbart ein lebendiges Wechselverhältnis von Geistesprozeß und Geisterkenntnis. Es ist nicht so, als ob das Erkennen den übrigen Sinnfunktionen rational zu befolgende Gesetze gäbe, aber es ist auch nicht so, als ob die Sinnfunktionen eine objektive Wirklichkeit, abgesehen von dem Erkennen, hätten und das Erkennen sich seinswissenschaftlich auf sie richten müßte; sondern es ist so, daß die geisteswissenschaftlichen Erkenntnisse nur insoweit produktiv sind, als sie geschöpft sind aus dem lebendigen, autonomen Prozeß der übrigen Geistesfunktionen. Sind sie es aber, so haben sie einen entscheidenden Ein-

fluß auf die weitere Gestaltung des geistigen Prozesses; nicht durch heteronome Vergewaltigung der autonomen Formen der übrigen Sinnfunktionen von der wissenschaftlichen Form aus, sondern durch lebendige Wechselwirkung von unmittelbarem Schöpfertum und schöpferischer Bewußtwerdung.

Der tiefste Ausdruck für den Lebenssinn der Wissenschaft ist ihr *Fundiertsein* durch die Metaphysik. Es stellt die Wissenschaft in eine direkte Beziehung mit dem unbedingten Sinn, der allem Einzelsinn Bedeutung und Realität gibt. Die Methaphysik reicht der Wissenschaft in den Sinnelementen das lebendige spannungsreiche Prinzip, vermöge dessen sie den Wirklichkeitsgehalt erfassen kann. Die Metaphysik strahlt aus in alle Seinsgebiete und zeigt in ihnen den unbedingten Gehalt, der in jedem Einzelgehalt zum Ausdruck kommt. Dadurch erhält das Verhältnis der Wissenschaft zu ihren Objekten theonomen Charakter. Es ist der Eros zum Unbedingten, der die Tiefe jeder erkennenden Wirklichkeitsbeziehung ausmacht. Alle Wissenschaft kann zum Dienst am Unbedingten werden, sie kann der Wille werden, in jedem Einzelnen das Unbedingte zu erschauen. — Sie wird deswegen nicht zur Metaphysik, sie muß es ablehnen, *Weltanschauungslehre* zu werden und den metaphysischen Symbolen den Schein wissenschaftlicher Gültigkeit zu erteilen. Die Forderung, die gegenwärtig vielfach unter dem Namen der Lebensphilosophie an sie gestellt wird, wissenschaftliche Weltanschauungslehre zu werden, kann sie nicht erfüllen. Wo sie es versucht, würdigt sie das Unbedingte zum Bedingten herab und verliert überdies ihre eigene Würde, den ihr zukommenden Geltungscharakter. Wohl bietet sie der Methaphysik Begriffe, aber diese Begriffe sind innerhalb der Metaphysik eben nicht Wissenschaft, sondern Symbolik. Nichts ist gegenwärtig für die Wiedervereinigung von Wissenschaft und Leben gefährlicher als der Versuch, die Wissenschaft zur Weltanschauungslehre zu machen. Nur durch die Gesamthaltung wirkt die Metaphysik auf die Wissenschaft und nur durch die Darbietung von Symbolen die Wissenschaft auf die Metaphysik. Das ist der wahre, mit der Autonomie vereinte theonome Lebenssinn der Wissenschaft.

Wir sind in der Systematik der Geisteswissenschaften ausgegangen von den beiden Akten der geisttragenden Gestalt, dem theoretischen und dem praktischen. Solange sich die Intention auf die besonderen Formen beider Funktionen richtet, ist der Unterschied grundlegend. Sobald sich der Geist dagegen auf den in beiden lebendigen Gehalt richtet, verliert der Unterschied der Form seine trennende Kraft. Schon in dem Verhältnis von Metaphysik und Ethik hat sich uns das gezeigt. Beide sind eins in der auf das Unbedingte gerichteten Gesamthaltung des Be-

wußtseins. Das gilt nun in abgeleiteter Weise auch für das Verhältnis von *Wissenschaft und Gemeinschaft*. Es ist charakteristisch, daß die griechische Philosophie da, wo sie am stärksten auf Gehaltserfassung gerichtet war, Begriffe fand, in denen sich die Einheit von Erkenntnis-haltung und Gemeinschaft ausdrückt. Plato benutzt den der Gemein-schaftssphäre entstammenden Begriff des Eros, um den Erkenntniswillen in seinem tiefsten Wesen zu kennzeichnen, und in der religiösen Philo-sophie des Hellenismus bezeichnet das Wort Gnosis, das der Erkenntnis-sphäre entstammt, die innere Wesensvereinigung mit dem Objekt, sei es einem bedingten, sei es dem Unbedingten selbst. In der Einigung von Erkenntnis und Liebe ist der Lebenssinn der Wissenschaft auf seinen höchsten Ausdruck gebracht. — Aber Liebe ist nicht Vernichtung, son-dern Bejahung der Einzelform des anderen. Der wesenhaften Liebe wohnt die Gerechtigkeit inne; und die Gerechtigkeit in der Sphäre des Erkennens ist die Anerkennung der Einzelformen der Dinge und der Gehorsam gegen die unbedingte Form, auf dem jeder Akt der Erkennt-nis beruht. Nur wo die theonome Haltung, die Einheit von Erkennt-nis und Liebe, getragen ist von dem Gehorsam gegen die autonomen Formen, darf der Lebenssinn der Wissenschaft verkündigt werden, ohne daß der Ernst und die Wahrhaftigkeit der Wissenschaft gefährdet wird. Nur in der vollkommenen *Einheit von Theonomie und Autonomie* kommt die Wissenschaft, wie jeder sinnerfüllende Akt, zu ihrer Wahr-heit.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

EINLEITUNG

GEGENSTAND UND METHODE DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

1. Religion und Religionsphilosophie

Gegenstand der Religionsphilosophie ist die Religion. Aber schon diese einfache Worterklärung enthält ein Problem, das *Grundproblem der Religionsphilosophie* überhaupt: in der Religion tritt der Philosophie ein Objekt entgegen, das sich dagegen sträubt, Objekt der Philosophie zu werden. Die Religion macht, je stärker, ursprünglicher, reiner sie ist, desto nachdrücklicher den Anspruch, der verallgemeinernden Begriffsbildung enthoben zu sein. Begriffe wie Offenbarung und Erlösung stehen in deutlichem Gegensatz zum Begriff der Religion. Sie drücken ein einmaliges, aus der Transzendenz stammendes, die Wirklichkeit umgestaltendes Handeln aus, während „Religion“ eine Reihe geistiger Akte und kultureller Schöpfungen einem allgemeinen Begriffe unterordnet. „Offenbarung“ spricht von göttlichem, „Religion“ von menschlichem Tun, „Offenbarung“ von einem einmaligen, in sich geschlossenen, absoluten Geschehen, „Religion“ von immer wiederkehrenden, nie abgeschlossenen, nur relativen Vorgängen; „Offenbarung“ von dem Hereintreten einer neuen Wirklichkeit in Leben und Geist, „Religion“ von einer gegebenen Lebenswirklichkeit und einer notwendigen Geistesfunktion; „Religion“ spricht von Kultur, „Offenbarung“ vom Jenseits der Kultur. Darum fühlt die Religion einen Angriff auf ihr innerstes Wesen, wenn sie Religion genannt wird. Darum verschließt sie sich der Religionsphilosophie und öffnet sich höchstens der Theologie, insofern diese nichts ist als Wissenschaft von der Offenbarung. Die Religionsphilosophie ist also der Religion gegenüber in der eigentümlichen Lage, daß sie das Objekt, das sie erfassen will, entweder auflösen oder sich vor ihm aufheben muß. Beachtet sie den Offenbarungsanspruch der Religion nicht, so verfehlt sie ihr Objekt und spricht nicht von der wirklichen Religion. Erkennt sie den Offenbarungsanspruch an, so wird sie zur Theologie.

Beide Wege sind für die *Religionsphilosophie ungangbar*. Der erste

führt sie an ihrem Ziel vorbei, der zweite führt nicht nur zur Auflösung der Religionsphilosophie, sondern der Philosophie überhaupt. Gibt es einen Gegenstand, der der Philosophie grundsätzlich verschlossen bleibt, so ist ihr Recht auf jeden Gegenstand fragwürdig geworden. Denn sie würde ja außerstande sein, von sich aus die Grenze zwischen diesem verschlossenen Gegenstand, also der Religion, und den übrigen Gebieten zu ziehen. Ja, es wäre möglich, daß die Offenbarung Anspruch auf alle Gebiete machte; und die Philosophie hätte keine Waffe, sich diesem Anspruch zu widersetzen. Gibt sie sich an einem Punkte auf, so gibt sie sich überhaupt auf. — In der Tat macht die Offenbarung diesen Anspruch. Ist sie der Durchbruch des Unbedingten in die Welt des Bedingten, so kann sie sich nicht selbst zu etwas Bedingtem machen lassen, zu einem Gebiet neben anderen, zu Religion neben Kultur. Vielmehr muß sie die von ihr verkündete Wahrheit als Fundament aller Wahrheitserkenntnis ansehen. An Stelle einer Philosophie der Religion muß sie eine Theologie des Erkennens stellen und weiter eine Theologie der Kunst, des Rechts, der Gemeinschaft usw. Sie kann nicht zugeben, daß es neben ihrem unbedingten Standpunkt einen bedingten gleichen Rechtes gibt. Sie würde damit ihre Unbedingtheit aufheben.

Mit diesem *Gegensatz von Religionsphilosophie und Offenbarungslehre* ist das Problem der Religionsphilosophie in seiner eigentlichen Schärfe gestellt. Es ist nicht nur ein dialektisches Problem; es hat seine Realität darin erwiesen, daß es zu den schwersten Kulturkonflikten und gewaltigsten Kulturschöpfungen geführt hat. Die Geistesgeschichte von Philosophie und Religion zeigt in ihrem ganzen Umfange Erscheinungen, in denen entweder die eine der beiden Formen nahezu rein verwirklicht ist — etwa das frühe Mittelalter einerseits, die Aufklärung andererseits — oder in denen Vermittlungen und Synthesen erstrebt werden — das hohe Mittelalter von seiten der Offenbarungslehre, Idealismus und Romantik von seiten der Philosophie — oder in denen ein Nebeneinander behauptet wird — etwa das späte Mittelalter, der englische Empirismus und der theologische Kantianismus. Aber keine Grenzscheidung kann die Lösung bringen. Es widerspricht in gleicher Weise dem philosophischen Wahrheitsbewußtsein wie der Unbedingtheit der Offenbarung, sich in ein Gebiet neben anderen drängen zu lassen; und jeder Versuch dieser Art muß mißlingen. An der Frage, wer die Grenze bestimmen soll, scheitert notwendig die Methode der Grenzscheidung; denn beide Seiten machen den Anspruch auf dieses Recht. Und doch darf der Gegensatz nicht bleiben; er zerbricht die Einheit des Bewußtseins und führt zur Auflösung von Religion oder Kultur. Solange ein naiver Glaube die eine der beiden Seiten für selbstverständ-

lich maßgebend hält — sei es die Offenbarungslehre, sei es die Philosophie — und die andere ihr opfert, ist der Konflikt verhüllt. Ist die Naivität aber einmal erschüttert — die philosophische genau wie die religiöse —, so bleibt nur die synthetische Lösung. Jeder andere Ausweg ist abgeschnitten. Eine reflektierte Rückkehr zur Naivität ist unwahr; es gibt nur den Weg nach vorwärts, nämlich zur inneren Überwindung des Gegensatzes. Nur der Weg der Synthese ist wahrhaftig; er ist gefordert, auch wenn er wieder und wieder mißlingt. Aber er muß nicht mißlingen. Denn es gibt in der Offenbarungslehre wie in der Philosophie einen Punkt, in dem beide eins sind. Diesen Punkt zu finden und von da aus die synthetische Lösung zu schaffen, ist die entscheidende Aufgabe der Religionsphilosophie.

2. Die Stellung der Religionsphilosophie im System der Wissenschaften¹

An jede systematische Darstellung einer Wissenschaft muß die Anforderung gestellt werden, daß sie ihren Ort im *System der Wissenschaften* sachlich und methodisch bestimmt. Das gilt insonderheit für die normativen Geisteswissenschaften, bei denen Gegenstand und Methode viel enger zusammengehören und in viel höherem Maße fraglich sind als bei den Denk- und Seinswissenschaften, und es gilt vor allem für die Religionsphilosophie, deren erstes Problem ihr eigenes Existenzrecht im Zusammenhang der übrigen Wissenschaften ist. Falsche Bestimmungen über das Verhältnis der Religionsphilosophie zu den übrigen Wissenschaften machen die Lösung des religionsphilosophischen Grundproblems von vornherein unmöglich. Die Religionsphilosophie ist in ihrem ersten Ansatz abhängig von der Wissenschaftssystematik. Aber die Abhängigkeit ist wechselseitig. Das Wissenschaftssystem ist bedingt durch die Auffassung der einzelnen Wissenschaften, und da in dem religionsphilosophischen Grundproblem die Wissenschaft überhaupt in Frage gestellt wird, insonderheit durch die Religionsphilosophie. Die Wissenschaftssystematik ist in ihrer Gesamthaltung abhängig von der Lösung des religionsphilosophischen Problems. Diese Wechselwirkung entspricht dem lebendigen Charakter der Erkenntnis. Sie besagt, daß alle Seiten des Erkennens bedingt sind durch die grundlegende systematische Wesensschau. Sie hindert aber nicht, daß in der Darstellung die einzelnen Seiten nacheinander betrachtet und jeweilig

¹ Vgl. zu diesem und den folgenden Kapiteln mein „System der Wissenschaften“, Göttingen 1923. Vandenhoeck und Ruprecht.

in einen einseitigen Begründungszusammenhang gebracht werden. Wir beginnen also mit einer wissenschaftssystematischen Erörterung, bleiben uns aber bewußt, daß diese mitbedingt ist durch die Lösung des religionsphilosophischen Grundproblems. Drei Fragen sind es, die wir beantworten wollen: das Verhältnis der Religionsphilosophie zur Seinswissenschaft von der Religion, die Stellung der Religionsphilosophie im System der Geisteswissenschaften, insbesondere ihr Verhältnis zur Philosophie überhaupt und zur Theologie, und das Verhältnis von Religionsphilosophie und Metaphysik.

Die Religionsphilosophie gehört zu den *Geistes- oder Normwissenschaften*. Sie stellt in schöpferischer, produktiver Synthesis fest, was als Religion zu gelten hat. Sie verwendet in ihrer normativen Konstruktion das Material, das ihr die Religionsgeschichte, die Religions-Psychologie und -Soziologie darbieten. Aber sie deckt sich weder ganz noch zum Teil mit einer der genannten Seinswissenschaften. Ihre Aufgabe ist es nicht, Seiendes, sondern Gültiges zu erkennen. Das Tatsächliche ist für sie Material, aus dem heraus sie schafft, aber es ist nicht Ziel ihrer Arbeit. Über die Art, wie das seinswissenschaftliche Material für sie wirksam wird, entscheidet die Methodik der Geisteswissenschaften. Abzulehnen ist also der Versuch, der Religionsphilosophie direkt oder indirekt Aufgaben zuzuweisen, die von der Historie, der Geistes-Psychologie und -Soziologie zu lösen sind. Dazu gehört auch jede Art von *Typenlehre*; denn der Begriff des Typus drückt ein Erkenntnisziel der Gestalterkenntnis, speziell der Psychologie und Soziologie aus, nicht aber ein Erkenntnisziel der Geistes- oder Normwissenschaft.

Jede geisteswissenschaftliche Darstellung enthält drei Elemente: die Philosophie, die Geistesgeschichte und die Systematik. In der *Philosophie* wird das Sinngebiet und seine Kategorien entwickelt, in der *Geistesgeschichte* wird das Material, das die Seinswissenschaften darbieten, systematisch verstanden und gruppiert, in der *Systematik* wird auf Grund des philosophischen Wesensbegriffs und des geistesgeschichtlich verstandenen historischen Materials das konkret-normative System dargestellt. In dieser Dreiheit verläuft bewußt oder unbewußt jede echte Geisteswissenschaft. Sie geht aus von der allgemeinen Geistesfunktion und den Formen, durch die in derselben Gegenstände konstituiert werden, sie zeigt kritisch die Verwirklichung des Wesens in den Richtungen der historischen Entwicklung, und sie gibt die eigene systematische Lösung auf Grund der Probleme, die der Wesensbegriff und die Geistesgeschichte hervortreiben. So ergibt sich die Dreiheit von Philosophie der Kunst, Geistesgeschichte der Kunst und normativer Ästhetik, von Philosophie des Erkennens, Geistesgeschichte der Wissen-

schaft und normativer Wissenschaftslehre, von Rechtsphilosophie, Geistesgeschichte des Rechts und normativer Rechtslehre usf. So auch die Dreiheit von Religionsphilosophie, Geistesgeschichte der Religion und systematischer Religionslehre oder Theologie.

Damit ist die Aufgabe der Religionsphilosophie und ihr Verhältnis zur Theologie vorläufig umschrieben. *Religionsphilosophie ist Lehre von der religiösen Funktion und ihren Kategorien. Theologie ist normative und systematische Darstellung der konkreten Erfüllung des Religionsbegriffs.* Zwischen beiden steht die Geistesgeschichte der Religion, die die individuellen Erfüllungen des Religionsbegriffs in der Religionsgeschichte kritisch erfaßt und auf die eigene systematische Lösung (die die Lösung eines Kreises, einer Schule, einer Kirche sein kann) hinführt. Religionsphilosophie und Theologie sind also zwei Elemente der einen normativen Geisteswissenschaft von der Religion. Sie gehören untrennbar zusammen und stehen in dauernder Wechselwirkung untereinander und mit dem dritten Element, der Geistesgeschichte der Religion. Es ist deswegen für die Darstellung nicht ohne Bedenken, eines der drei Elemente gesondert herauszuheben. Die Abtrennung der Religionsphilosophie und Theologie ist nicht begründeter als die Trennung von Kunstphilosophie und normativer Ästhetik, von Moralphilosophie und normativer Ethik. Begründet sind diese Trennungen nur in der Arbeitsteilung, nicht in der Sache. Und wo sie vorgenommen werden, bleibt die gegenseitige Abhängigkeit der Elemente, wenn auch unausgesprochen, bestehen. Jede Theologie ist abhängig von dem vorausgesetzten Wesensbegriff der Religion, und jede Religionsphilosophie von dem Normbegriff der Religion, und beide von der Erfassung des geistesgeschichtlichen Materials. Aus diesem Grunde wollen wir die eigentliche Religionsphilosophie, also die Lehre vom Wesen und den Kategorien des Religiösen, ausführlich behandeln, die Geistesgeschichte dagegen nur in kurzer Erwähnung der Hauptrichtungen und die Theologie lediglich durch allgemeine Bestimmung des religiösen Normbegriffs. Ohne die Heranziehung der Geistesgeschichte und Theologie würde die Religionsphilosophie abstrakt und undeutlich bleiben. Eine vollkommene Darstellung der beiden anderen Elemente dagegen würde den Rahmen einer Religionsphilosophie sprengen und zu einem System der normativen Religionswissenschaft überhaupt führen. Ein solches wäre freilich das wissenschaftliche Ideal.

Die bisher gegebenen Bestimmungen über das Verhältnis von Religionsphilosophie und Theologie sind an dem religionsphilosophischen Grundproblem vorübergegangen. Sie haben die Religion als eine Funktion neben den andern, die Theologie als eine Wissenschaft neben den

andern behandelt. Es wäre nun notwendig, auf das Verhältnis der Religion zu den übrigen Sinngelieten und demgemäß auf das Verhältnis der normativen Religionswissenschaft zu den übrigen Geisteswissenschaften einzugehen. Aber das ist nur möglich durch Bestimmung des Wesens der Religion, d. h. durch Vorwegnahme dessen, was im folgenden zu erarbeiten ist. Nur so viel kann gesagt werden, daß es bei einer Nebenordnung nicht bleiben darf, daß die Synthesis, von der im ersten Kapitel die Rede war, nur dann erreicht ist, wenn die normative Religionswissenschaft in irgendeinem Sinne normative Geisteswissenschaft überhaupt ist, wenn die Religion nicht eine Funktion neben den andern, sondern eine Haltung in den andern darstellt. In welchem Sinne das der Fall ist, muß sich aus dem Religionsbegriff selbst ergeben.

Es bleibt nun noch die Aufgabe, das Verhältnis von *Religionsphilosophie und Metaphysik zu klären*. Alle Auseinandersetzungen über die Metaphysik sind unfruchtbar, solange nicht erkannt ist, daß die Metaphysik keine Wissenschaft, sondern eine selbständige Geistesfunktion ist, daß es also kein innerwissenschaftliches Problem ist, wie sich beide zueinander verhalten, sondern ein Problem der Geistesphilosophie überhaupt. Alle Irrwege der Metaphysik entspringen dem Versuch, sie zu einer Wissenschaft neben oder über den anderen zu machen. Erst die Einsicht in die Selbständigkeit der metaphysischen Haltung ermöglicht eine Auffassung, die beiden, der Wissenschaft wie der Metaphysik, ihr Recht gibt. Freilich erhebt sich auch hier die Schwierigkeit, daß eine völlige Klärung des Wesens der Metaphysik ohne Religionsphilosophie nicht möglich ist. Denn Metaphysik ist immer und notwendig eine religiöse Haltung. *Sie ist Richtung auf das Unbedingte in der theoretischen Sphäre der Geistesfunktionen*. Nur solange sie da ist, d. h. nur solange sie religiös ist, hat sie selbständige Existenz und ist davor behütet, zu einer Schein-Wissenschaft herabzusinken. Infolgedessen ist eine Philosophie der Metaphysik, d. h. eine Wesens- und Kategorienlehre der metaphysischen Funktion ohne Religionsphilosophie unmöglich. Doch mögen, um die Religionsphilosophie von metaphysischen Belastungen zu befreien, folgende Bestimmungen über das Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik gegeben werden. Die Metaphysik bildet mit der wissenschaftlichen und ästhetischen Funktion zusammen die theoretische, weltaufnehmende Gruppe der Sinnfunktionen; und zwar steht die Metaphysik den beiden anderen insofern gegenüber, als sie in sich ein wissenschaftliches und ästhetisches Moment vereinigt und nicht wie jene auf bedingte Formen, sondern auf das Unbedingte selbst gerichtet ist. Da nun aber das Bewußtsein keine anderen Formen hat als die bedingten, so muß es diese benutzen, um das Unbedingte darin auszu-

drücken, d. h. es muß die wissenschaftlichen Begriffe symbolisch, nicht eigentlich verwenden. Die Wissenschaft bietet der Metaphysik die Symbole, aber diese Symbole werden gewählt nicht nach ihrem Geltungswert — also nicht wissenschaftlich, sondern nach ihrem Ausdruckswert — also ästhetisch. Umgekehrt ist in aller Erfassung der bedingten Formen die letzte Stellung dem Unbedingten gegenüber entscheidend, sei es im ästhetischen Stil, sei es in der wissenschaftlichen Methode. Die metaphysische Haltung (nicht das System der metaphysischen Symbole) ist für beides maßgebend. Die Metaphysik wirkt nicht nach Art einer Wissenschaft, sondern nach Art einer Geisteshaltung auf die Wissenschaft ein. Das ist die gegenseitige Abhängigkeit, die zugleich eine völlige gegenseitige Freiheit einschließt und der Religionsphilosophie ermöglicht, ohne jede Rücksicht auf eine metaphysische Symbolik ihre Arbeit zu beginnen.

Von diesem besonderen Verhältnis der *Wissenschaft zur Metaphysik* ist zu unterscheiden das allgemeine Verhältnis, das die Wissenschaft zu jeder Sinnfunktion hat, insofern sie sie wissenschaftlich erkennen will. Hier unterscheidet sich das Verhalten des Erkennens zur Metaphysik in keiner Weise von demjenigen zur Kunst, zum Recht, zur Wissenschaft selbst, zum Ethos usw. Das Erkennen ist den Sinnfunktionen gegenüber immer zugleich rezeptiv und produktiv. Es ist bestimmt durch den selbständigen, schöpferischen Prozeß jedes Sinnggebietes; es ist aber zugleich mitbestimmend für ihn. Das geisteswissenschaftliche Erkennen steht seinem Objekt nicht nur gegenständlich gegenüber, sondern es wirkt im Erkennen auf dasselbe ein; der geisteswissenschaftliche Erkenntnisakt ist systematische Bewußtmachung des schöpferisch geistigen Prozesses und als solche für den Prozeß selbst mitbestimmend. So wirkt die Wissenschaftslehre auf den Wissenschaftsprozess, die Kunstlehre auf das Kunstschaffen, die Rechtslehre auf die Rechtssetzung, so auch die Metaphysiklehre auf die metaphysische Stellung; aber wie die Kunstlehre den Kunstprozeß nicht schafft, sondern ihn lediglich mitbestimmt, so schafft die Metaphysiklehre die Metaphysik nicht, aber sie wirkt mit auf ihre bewußte Gestaltung.

Von entscheidender Bedeutung wird die Frage nach dem Verhältnis von Religionsphilosophie und Metaphysik durch die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Metaphysik. Die Beantwortung dieser Frage gehört aber in die Religionsphilosophie selbst und kann nicht als Vorfrage erledigt werden.

3. Die Methode der Religionsphilosophie

a) Die Fremdmethoden in der Religionsphilosophie

Die Methode der Religionsphilosophie ist identisch mit der Methode der normativen Geisteswissenschaft überhaupt. Da aber über diese Methode keine Übereinstimmung herrscht — und dem individuell schöpferischen Charakter der Geisteswissenschaft gemäß nur sehr bedingt herrschen kann —, so ist es für jede geisteswissenschaftliche Arbeit erforderlich, ihre methodischen Grundlagen klarzulegen. Für die Religionsphilosophie gilt dies in besonderem Maße, weil hier neben den allgemein methodischen Problemen der Geisteswissenschaft noch besondere, aus der Eigenart des Gegenstandes hervorgehende, in Betracht kommen. — Heterogen sind alle Methoden in der Religionsphilosophie, die aus der Religionswissenschaft, der Theologie und der Metaphysik in sie eingedrungen sind, also die empirische, die supranaturale und die spekulative Methode. — Heterogen ist *die seinswissenschaftliche Methode*. Die Religionsphilosophie macht die Religion nicht zum Gegenstand psychologischer, soziologischer und historischer Betrachtung. Sie ruht weder auf Religionspsychologie noch -soziologie noch -geschichte. Sie geht von der Erkenntnis aus, daß ein geistiger Wesensbegriff weder durch Abstraktion aus den Einzelercheinungen noch durch Betrachtung seiner Entstehung und Gestaltung im Einzelobjekt, in der Gesellschaft und der Gesamtgeschichte zu erfassen ist. — *Die Abstraktion* setzt schon ein Bewußtsein um das voraus, was durch Abstraktion gewonnen werden soll. Denn ohne ein solches Bewußtsein wäre der Kreis der Erscheinungen, aus denen abstrahiert werden soll, unbestimmbar und willkürlich. Um zu entscheiden, ob der Buddhismus oder dergleichen für die Wesensbestimmung der Religion in Betracht kommt, muß schon entschieden sein, was mit Religion gemeint ist. Die Entscheidung kann also nicht durch Abstraktion aus diesen Erscheinungen gewonnen sein. Das gleiche gilt auch für die *psychologischen, soziologischen und entwicklungsgeschichtlichen Erklärungen der Religion*. Sie müssen entweder schon voraussetzen, was Religion ist, und können dann die Formen aufzeigen, in denen die Religion im seelischen und sozialen Leben in Erscheinung tritt, nicht aber das Wesen selbst. Oder wenn sie durch ihre Erklärungen das Wesen selbst feststellen wollen, müssen sie voraussetzen, daß die Religion ein eigenes Wesen nicht habe, sondern ein Zusammenreffen außerreligiöser Elemente sei; d. h. die *genetische Methode* setzt, wenn sie Religionsphilosophie sein will, ein negatives Wesens-Apriori voraus, wie die abstrahierende Methode ein positives. Aber

ob ein Wesen der Religion anerkannt wird oder nicht, ob das Apriori positiv oder negativ, jedenfalls ist es nicht aus der Erfahrung gewonnen, sondern an die Erfahrung herangebracht und bestimmend für die Richtung, in der verfahren werden soll.

Dieser Sachlage sucht gerecht zu werden die *Methode des psychologischen Verstehens*. Aus der eigenen religiösen Erfahrung heraus müsse das religiöse Leben verstanden werden, und durch das Verstehen fremden religiösen Lebens werde die eigene Erfahrung geklärt und gereinigt. In diesem psychologischen „Zirkel“, in diesem Hin und Her von Eigen-Erfahrung und Fremd-Verstehen komme die Wesenserkenntnis der Religion zustande. Unzweifelhaft ist durch diese Proklamation des Zirkels als methodischer Grundform den Selbsttäuschungen der übrigen empirischen Methoden ein Ende gemacht. Aber der grundsätzliche Fehler der empirischen Methode überhaupt ist damit nicht überwunden. Die religiöse Erfahrung, von der aus das religiöse Leben verstanden werden soll, ist selbst ein unbestimmtes und methodisch zufälliges Faktum; und es ist nicht einzusehen, warum sie dadurch objektive Gültigkeit erlangen soll, daß sie fremde religiöse Erfahrung, die gleichfalls zufällig und unbestimmt ist, versteht und sich von ihr formen läßt. Aus der Wechselwirkung zweier oder vieler Tatsächlichkeiten kann nichts Gültiges hervorgehen. Die Methode des psychologischen Zirkels hat nur dann ein Recht, wenn sie annimmt, daß in der eigenen Erfahrung und in der Einfühlung in fremde Erfahrung eine gültige, transzendente Form mitwirkt. Dann hört sie aber auf, psychologisch zu sein und wird zur kritischen und phänomenologischen Methode.

Hinter der Methode des psychologischen Zirkels steht historisch und prinzipiell *die theologische Methode*, der Versuch nämlich, aus der eigenen offenbaren und darum wahren Religion den Religionsbegriff abzulesen. Nur daß die psychologische Methode die supranaturale Voraussetzung des Wundercharakters der eigenen Erfahrung aufgegeben und darum den Blick auf die übrigen Religionen frei bekommen hat. Aber der Ausgangspunkt ist der gleiche geblieben: die eigne Religion. — Die spezifisch theologische Methode geht von dem religiösen Normbegriff aus und leitet den Wesensbegriff von ihm ab. Sie ist empirisch, wenn sie auch ihre Empirie auf *einen* supranatural ausgezeichneten Ort beschränkt. Sie beruht auf dem Gegensatz von wahrer und falscher Religion; aber sie ist nicht konsequent. Wäre sie es, so dürfte sie überhaupt keinen Wesensbegriff suchen. Sie müßte den Religionsbegriff als Versuch, das Wahre und Falsche auf eine Ebene zu stellen, ablehnen. Sie dürfte nicht den Anspruch erheben, Religionsphilosophie zu sein und müßte Theologie, Normenlehre der Religion, bleiben.

Den empirischen Methoden steht gegenüber die *spekulative Methode*. Während jene von der religiösen Funktion ausgehen und das Wesen der Religion aus dem religiösen Akt abzuleiten versuchen, sucht die spekulative Methode das Wesen aus dem Objekt zu bestimmen, auf den sich der Akt richtet. Der Weg zur Wesenserkenntnis der Religion wäre demnach identisch mit dem Weg zur Erkenntnis des religiösen Objektes, d. h. mit der Metaphysik. Ist das religiöse Objekt metaphysisch festgestellt, so wird die Religion bestimmt als Inbegriff der darauf gerichteten theoretischen und praktischen Akte. Aber auch diese Methode enthält einen inneren Widerspruch. Sie nimmt an, daß das religiöse Objekt außerhalb religiöser Akte festgestellt werden könne. Sie nimmt an, daß das Unbedingte Objekt einer rationalen Erkenntnis, daß Metaphysik eine Wissenschaft sei. Aber diese Voraussetzung ist falsch; *das Unbedingte ist nicht anders gegeben als in religiösen Akten*; und Metaphysik ist der religiöse Akt, in dem das Unbedingte in theoretisch-rationalen Symbolen gefaßt wird. Es ist deswegen unmöglich, das religiöse Objekt abgesehen von dem religiösen Akt zu erfassen. Das ist der Kern aller Kritik an der spekulativen Methode.

Die Betrachtung der bisher genannten Methoden hat zu negativen Ergebnissen geführt. Sie erreichen die geisteswissenschaftliche Haltung nicht. Und doch sind sie nicht nur negativ zu werten. Sie stellen Forderungen für die vollkommene Methode. Die religionsgeschichtliche Methode fordert von dem Wesensbegriff der Religion, daß er jede mögliche religiöse Erscheinung verstehen lehrt; die Methode der verstehenden Psychologie erkennt, daß geistige Wesenheiten dem Subjekt unmittelbar gegeben sein müssen. Die theologische Methode fordert einen von subjektiv-psychologischer Zufälligkeit unabhängigen, schlechtweg gültigen Wesensbegriff; die spekulative Methode endlich fordert, daß in dem Wesensbegriff das religiöse Objekt ebenso aufgenommen ist wie der religiöse Akt. Diese Forderungen müssen von der Eigenmethode der Religionsphilosophie erfüllt sein.

b) Die Eigenmethoden der Religionsphilosophie

Philosophie ist Wissenschaft von den Sinnfunktionen und ihren Kategorien. Sie ist das erste, grundlegende Element aller normativen Geisteswissenschaft; auf sie baut sich auf die Geistesgeschichte und die systematische Normenlehre. Religionsphilosophie ist also Wissenschaft von der religiösen Sinnfunktion und ihren Kategorien. Eine Sinnfunktion wird dadurch erfaßt, daß der notwendige Ort aufgezeigt wird, den sie im Aufbau der Sinnwirklichkeit einnimmt. Daraus ergibt sich

für die philosophische Methode ein Doppeltes: sie muß aus der sinngeformten Wirklichkeit die formgebenden Prinzipien herausheben, und sie muß die Sinnprinzipien in einen einheitlichen und notwendigen Zusammenhang bringen. Insofern die Philosophie die Sinnprinzipien aus der Sinnwirklichkeit herausscheidet, ist sie *kritisch*, insofern sie die Sinnprinzipien systematisch zusammenfaßt, ist sie *dialektisch*. Beides aber ist eins: die kritische Methode ist immer auch dialektisch. Denn es gibt keine andere Möglichkeit, die Sinnprinzipien aus der Sinnwirklichkeit herauszuheben, als durch den Nachweis ihrer Notwendigkeit zum Aufbau einer einheitlichen Seinswelt; und die dialektische Methode ist notwendig auch kritisch; denn einen notwendigen Sinnzusammenhang gibt es nur im System der Sinnprinzipien, nicht in der Sinnwirklichkeit selbst. Wo die kritische Methode das dialektische Element vernachlässigt, wird sie in dem Herausheben der Funktionen und Kategorien nicht frei von empirisch-zufälligen Begriffen sein (so z. B. Kant); wo die dialektische Methode das kritische Element vergißt, wird sie zu einer unzulässigen Metaphysik des Seins und der Geschichte (so z. B. Hegel).

Die kritisch-dialektische Methode setzt die Autonomie des Geistigen gegenüber allem unmittelbar Seienden voraus. Sie braucht darum nicht einen erkenntnistheoretischen *Idealismus* zu vertreten; sie muß nicht annehmen, daß der Geist der Natur die Gesetze gäbe. Aber sie kann jedenfalls nicht einen erkenntnistheoretischen *Realismus* für wahr halten. Sie kann nicht annehmen, daß die Natur dem Geiste Gesetze gäbe. Sie muß voraussetzen, daß die Sinnprinzipien, denen sich das Bewußtsein im geistigen Akt unterwirft, zugleich die Sinnprinzipien sind, denen das Sein unterworfen ist. Sie muß voraussetzen, daß der Sinn des Seins im sinngeformten Bewußtsein zum Ausdruck kommt. Will sie dabei die Schwierigkeiten eines ausschließenden Idealismus ebenso vermeiden wie eine Lehre von der prästabilierten Harmonie, so spricht sie am besten von *Sinnerfüllung des Seins durch den Geistprozeß*. Auf Grund dieser Voraussetzung, die letztlich nichts ist als eine Selbsterfassung des Geistes als Geist und nicht als Sein, entwickelt die kritisch-dialektische Methode die allgemeinen Sinnformen, die zugleich Geistesfunktionen und Prinzipien der Sinnwirklichkeit sind.

Ist die kritisch-dialektische Tätigkeit das Grundelement aller geisteswissenschaftlich-philosophischen Methode, so ist sie doch nicht ihr einziges Element. Die kritische Methode, namentlich in der Ausbildung, die sie bei Kant und in der neukantischen Schule erfahren hat, fragt nach den Bedingungen eines einheitlichen Aufbaus in der Sinnwirklichkeit. Sie ist auf den Zusammenhang der Sinnformen gerichtet. Aus

allen Inhalten der Sinnwirklichkeit löst sie die Sinnprinzipien heraus und unterstellt sie dem logischen Urprinzip der Einheit. Sie trifft damit aber nur das *eine* allem Sinnbewußtsein innewohnende Element, die *Sinnform*, während sie an dem *Sinngehalt* vorübergeht. Der Sinngehalt ist der in allen Sinnformen vorausgesetzte Realitätsgrund, auf dessen Immergegenwärtigkeit die letzte Sinnhaftigkeit, Bedeutsamkeit, Wesenhaftigkeit jedes Sinnaktes beruht. Die Formeinheit wie jede Einzelform ist schlechterdings leer ohne die Beziehung auf den Sinngehalt. Nun kann die kritische Methode, insofern sie die Einheit der Sinnformen darstellt, von dem Gehalt abstrahieren, sie kann die rein logisch-dialektische Beziehung der einzelnen Prinzipien aufsuchen und hat dann ein System von Formen in der Hand, die — völlig leer sind. Der Vorwurf der Leere oder des Formalismus gegen ein System wissenschaftlicher Begriffe wäre durchaus unberechtigt, wenn diese Begriffe den Gegenständen, die sie erfassen sollen, angemessen wären. Sie sind es aber nicht. In der reinen kritischen Methode erscheinen sämtliche Sinnprinzipien in logistischer Verkürzung. Sie werden nur soweit gesehen, als sie eine rein logisch faßbare, der formalen Einheit zugewandte Seite haben. Die dem Gehalt zugewandte Seite und die aus der Dialektik von Form und Gehalt sich ergebenden metalogischen Formen werden nicht erfaßt.

Das gilt für sämtliche theoretischen und praktischen Funktionen. Es gilt aber grundlegend für die Religionsphilosophie. Wo immer die kritische Religionsphilosophie ohne metaphysische Beimischungen durchgeführt ist, kommt sie zu der Auffassung der Religion als Richtung auf die *Einheit der Sinnformen*, auf die absolute Synthesis der Funktionen. Mancherlei Versuche, die Religion einer der übrigen Funktionen zuzuordnen oder sie zu einer besonderen Funktion neben den anderen zu machen, scheitern an der Unmöglichkeit einer dialektischen Begründung einer solchen Funktion im System der Sinnformen. Es wird kein Ort für sie gefunden; und so wird sie zur Formeinheit. Das ist im kritischen System zweifellos berechtigt und auch in der Sache selbst begründet, aber es ist nicht ausreichend. Hier ist der Punkt, wo das religionsphilosophische Grundproblem sofort für die Gestaltung der Methode von Bedeutung wird. Die Religion erhebt Einspruch dagegen, daß sie zur Synthesis der Geistesfunktionen gemacht wird. Sie bringt das so zum Ausdruck, daß sie die Gleichsetzung des göttlichen und des menschlichen, des heiligen und des natürlichen Geistes ablehnt und auf die völlige Andersartigkeit des Heiligen gegenüber allem Kulturellen hinweist. Wird dieser Widerspruch in die Religionsphilosophie aufgenommen, so kann er zu einer völligen Ablehnung der kritischen Me-

thode führen. Das wäre in der Tat berechtigt, wenn das kritische das einzige Element der philosophischen Methode bleiben müßte. Denn eine Methode, die formdurchbrechende Begriffe wie Gnade, Offenbarung, Dämonie nicht erfassen kann, ist schlechterdings unzulänglich der Religion gegenüber; aber das kritische Element muß nicht das einzige bleiben.

Die stärkste Kritik an der kritischen Methode geht gegenwärtig aus von der *Phänomenologie*. Sie ist der Versuch, mit Hilfe einer Erneuerung des logischen Realismus ein System von Wesenheiten aufzubauen, das durch unmittelbare Wesensschau zum Bewußtsein gebracht wird. Jede Wesenheit ist a priori. Die Empirie liefert lediglich das Anschauungsmaterial, in dem das Wesen geschaut wird. Das Wesen selbst aber ist nicht empirisch. Der rationale, formale Charakter des kritischen Apriori ist damit überwunden. Das phänomenologische Apriori ist das lebendige, anschauliche Wesen selbst. Der Unterschied von formalen Sinnprinzipien und empirisch zu bestimmenden Inhalten ist für die Wesenssphäre aufgehoben. Infolgedessen erstreckt sich die Wesensschau auch gleichmäßig auf alle Gegenstände, sinnliche und geistige. An Stelle der Unterscheidung von Sein und Geist tritt die von Wesen und Existenz. Das Wesen ist die Fülle, an der die existierenden Dinge mehr oder weniger teilhaben; es ist die ewige Wahrheit des Existierenden. Die Wesensschau kann an jedem Objekt, wirklichem und fiktivem, stattfinden. Sie ist wahr, wenn sie zum Wesen durchdringt. Eine Religionsphilosophie nach phänomenologischer Methode würde also an einem beliebigen Beispiel das Wesen und die Eigenschaften der Religion erschauen können. Sie wäre unabhängig von der Empirie und hätte doch ein inhaltsvolles, nicht bloß formales Apriori. Es würde ihr keine Schwierigkeit machen, die Andersartigkeit der Religion gegenüber allen geistigen Wesenheiten anzuerkennen, denn sie hat keine andere Aufgabe, als Wesen zu erschauen. Existentialprobleme beginnen jenseits ihres Gebietes. Stünde die methodische Alternative zwischen kritischer und phänomenologischer Methode, so könnte kein Zweifel sein, daß die Phänomenologie für die Religionsphilosophie vorzuziehen wäre. Sie kommt näher und lebendiger an den Gegenstand heran, als Kritik und Dialektik es vermögen. Sie lebt in der Sache selbst, nicht in der rational-abstrakten Seite der Sache.

Aber diesem Vorzug der Phänomenologie stehen erhebliche methodische und grundsätzliche Bedenken gegenüber. Sie gründen sich auf das Verhältnis von *Wesen und Existenz*. Die Existenz beruht für den phänomenologischen Realismus auf einem zufälligen, letztlich gleichgültigen Zusammentreffen verschiedener Wesenheiten in einem Indivi-

duum. Das Individuum hat außer der Existenz nichts vor den Wesenheiten, an denen es teilhat, voraus. Die innere Unendlichkeit und ewige Bedeutsamkeit des Individuellen ist ausgelöscht. Diese Konsequenz ist besonders verhängnisvoll gegenüber der Geschichte. Für den einmalig schöpferischen Charakter des historischen Geschehens hat die Phänomenologie kein Organ. Sie müßte also z. B. in der Religionsphilosophie ein jeder empirischen Religion gegenüber transzendentes und doch inhaltliches „Wesen“ der Religion aufstellen, das entweder die Züge einer bestimmten Religion trägt (wie es in der tatsächlichen Anwendung der Methode auch der Fall ist), oder eine neue ideale Religion darstellt. Im ersten Falle entsteht ein methodisch unzulässiger Traditionalismus, der sehr nahe an die supranaturale Methode heranrückt, im zweiten Falle wäre ein konstruktiver Rationalismus nur dann zu vermeiden, wenn es sich um prophetisch-religiöse Schau handelte, nicht aber um methodische Wissenschaft. Es geht aber nicht an, *Wesensbegriff und Normbegriff* gleichzusetzen. Nur wenn der Wesensbegriff sich im Formalen hält, läßt er Raum für seine inhaltliche Erfüllung durch die Geschichte und für einen Normbegriff, der bewußt aus der Geschichte geschöpft ist und mit Recht die Züge einer historischen Traditionsreihe an sich trägt. — Die Phänomenologie steht vor der Alternative, entweder die individuelle historische Wirklichkeit für eine bedeutungslose Erscheinung des Wesens zu erklären, um an jeder beliebigen Erscheinung die Wesensschau vornehmen zu können, oder eine Begründung zu geben — die dann nicht phänomenologisch sein könnte —, warum sie gerade eine bestimmte Erscheinung zum Material der Wesensschau verwendet. Die Phänomenologie hat recht, wo sich das Wesen zur Erscheinung verhält wie das mathematische Dreieck zu dem gezeichneten, d. h. wo die Erscheinung nichts ist als Demonstrationsmaterial. Das heißt aber im Hinblick auf die Geschichte: Die Phänomenologie hat unrecht.

Die Kritik an der phänomenologischen Methode auf Grund des individuell-schöpferischen Charakters der historischen Erscheinungen zwingt uns, zu derjenigen Methode Stellung zu nehmen, die das Individuelle bejaht unter Ablehnung des Allgemeinen. Es ist der Nominalismus, der als *Pragmatismus* und „Philosophie des Als-Ob“ in der Gegenwart bedeutungsvoll geworden ist. Er betrachtet die Begriffe als subjektive Setzungen als Worte oder Fiktionen, die einen Lebenssinn, aber keine Realität im Sinn objektiver Wahrheit haben. Ihr Lebenssinn besteht darin, daß sie die Herrschaft eines Wesens oder einer Wesensart, speziell der Menschheit, über die Umwelt und Innenwelt erleichtern und dadurch eine Lebensstärkung der begriffsbildenden Subjekte bewirken. Eine Wirklichkeit wie die Religion verstehen, heißt dem-

nach, den lebensfördernden Sinn der religiösen Fiktion aufweisen, den Ort im Lebensprozeß zeigen, an dem es notwendig zu dieser Fiktion kommen muß. Die pragmatische Methode enthält den stärksten Hinweis auf den individuell-schöpferischen Charakter des Lebendigen; sie ist der schärfste Widerspruch gegen alle rationale, intuitive oder supranaturale Fixierung der geistigen Wesenheiten. Aber sie hat den grundsätzlichen Einwand gegen sich, daß sie ihrem Wesen nach lebenszerstörend ist und darum nur von einer Geistesrichtung ertragen werden kann, in der die Theorie Theorie bleibt und nicht lebendige Überzeugung wird. Und sie hat den unaufhebbaren Widerspruch in sich, daß sie in dem Augenblick, wo sie durch ihren Sieg das Leben zerstört, das einzige Wahrheitskriterium, das sie für eine Fiktion anerkennt, die lebensstärkende Kraft, sich gegen sie selbst wendet. Darum scheidet die pragmatische Methode für die Religionsphilosophie aus.

Die kritischen, phänomenologischen und pragmatischen Methoden sind einerseits durch logische Erwägungen bestimmt, andererseits sind sie wie jede grundsätzliche, methodische Haltung der Ausdruck einer allgemeinen *Geisteslage*; eine Auseinandersetzung mit ihnen darf nicht versäumen, auf diese letzten metaphysischen Hintergründe hinzuweisen, von denen aus ihr geistiger Gehalt erst ganz verstanden werden kann. — Die *phänomenologische Methode* ist der Ausdruck einer von der Erscheinungswelt abgewandten, dem inneren Wesen der Dinge zugewandten Haltung. Die Umkehrung der natürlichen Weltbetrachtung, die innere Anschauung der Wesenheiten enthält ein mystisch-asketisches Element und ist der Ausdruck einer statischen Metaphysik, eines Willens, durch den Erkenntnisakt zur Einigung mit dem ewig Ruhenden zu kommen. Die Gleichsetzung von Wesens- und Normbegriff setzt eine Geisteslage voraus, in der eine geschlossene, von der Kritik unzer setzte Weltanschauung herrscht und darum die gegebenen geistigen Lebensformen unmittelbar Beispiel für ewige Wesenheiten werden können. Für eine solche Geisteslage ist die phänomenologische Methode der zutreffende Ausdruck auf dem Gebiet des Erkennens. Sobald aber durch historisches Schicksal Einheitlichkeit und unmittelbare Gewißheit der überlieferten Sinnwirklichkeit zerbrochen und an Stelle der Wendung zum ewigen Wesen die Richtung auf die wechselnde Erscheinung getreten ist, verliert die Phänomenologie ihren tiefsten Sinn. Sie kann dem Problem der Existenz nicht gerecht werden und behält nur die Bedeutung eines ständigen Widerspruchs gegen die ausschließlich kritische und formale Haltung.

In vollem Widerspruch zur Phänomenologie kennt die *pragmatische Methode* überhaupt nichts Statisches, Wesenhaftes in den Dingen. Sie

faßt den Begriff als eine Tat der Dingbeherrschung auf, der jeden Augenblick geändert werden kann und ein vorübergehender Moment in der Dynamik der Machtbeziehungen ist, dem einzigen, was an „Wesen“ von der Welt ausgesagt werden kann. Es ist der Geist einer dem Werden zugewandten, aktiven, technisch weltgestaltenden Auffassung, der hinter dieser Methode steht. Sie setzt die Auflösung aller übergreifenden, geistigen Einheiten voraus. Sie kennt nur den Normbegriff und nicht den Wesensbegriff. Infolgedessen wechselt der Normbegriff mit dem Norm setzenden Subjekt, ohne den Anspruch zu machen, das Wesen zu treffen. Die pragmatische Methode ist der erkenntnistheoretisch formulierte Verzicht auf Erkenntnis. Die Bedeutsamkeit, die sie dennoch für das Erkennen hat, ist die Einsicht in den individuell schöpferischen Charakter aller geistigen Normbegriffe und das Bewußtsein um den die Wesenheiten umbildenden, dynamisch-schöpferischen Charakter der Existenz.

Zwischen phänomenologischer und pragmatischer Geisteslage steht die *kritisch-dialektische*. Sie hat die Einheit einer unmittelbaren Überzeugungswelt verloren, ist aber nicht bereit, sich dem Strom der dynamischen Subjektivität vorbehaltlos hinzugeben. Sie glaubt an übergreifenden Geist, an gültigen Sinn, kann ihn aber nicht inhaltlich fassen und schauen und konstruiert ihn kritisch von der Form her. Aber die Form ist leer, und wo sie herrscht, entleert sie die lebendigen Inhalte und stellt rationale Schemen her, deren Erfüllung eine unendlich fortschreitende Empirie geben soll. Diese Methode ist der Ausdruck einer kritischen Loslösung von einer unmittelbar einheitlichen und geschlossenen Überzeugungswelt. Es ist die Haltung des Protestes, nicht um der Willkür willen, sondern um der reinen Form willen; es ist eine heroische Haltung, die lieber in der Leere der reinen Form weilt als in der mystischen Fülle statischer Wesenheiten, die keine Überzeugungskraft mehr haben oder in der biologischen Fülle dynamischer Satzungen, die an keine Form gebunden sind. Es ist Hinwendung zur Existenz, zur Empirie und Geschichte, aber keine unmittelbare, sondern eine durch die rationale Form hindurchgegangene. Aber Heroismus und Kritik sind nur Übergangs-, nicht Lebensformen. Sie leben entweder von den alten Inhalten, die sie kritisch auflösen, oder von dem neuen Ideal, das sie rational aufbauen. Sie leben aber nicht von sich selbst. Und darum ist die kritische Methode, so sicher sie das eigentliche Schicksal des Abendlandes zum Ausdruck bringt, ein Übergang, und die Fortbildung und Umbildung dieser Methode die geistesgeschichtliche Forderung der Gegenwart. Wird diese Forderung nicht erfüllt, so ist die Spaltung des Geisteslebens in romantisch erfaßte Wesensmystik und in außergeistige,

willkürhafte Dynamik unvermeidlich. An der *Fortbildung der kritischen Methode* im Sinne der phänomenologischen und der pragmatischen Forderung hängt das Schicksal der Geisteswissenschaft, und hängt die Möglichkeit einer Lösung des religionsphilosophischen Grundproblems. Denn während der reine Pragmatismus aus der Sphäre der Wissenschaft überhaupt herausführt, ist die reine Phänomenologie eine Explikation des religiösen Normbegriffes, also Theologie, und nicht Religionsphilosophie, und der reine Kritizismus eine Philosophie, die den negativen Charakter des Religiösen gegen die Philosophie der Religion nicht sieht und darum den Gegenstand auflöst, den sie erkennen will.

c) *Die metalogische Methode*

Wir nennen die intuitionistisch und dynamisch fortgebildete kritische Methode *metalogisch*. *Logisch* heißt sie, weil die in der kritischen Methode enthaltene Wendung zu reinen rationalen Formen aufrechterhalten bleibt; *meta-logisch*, weil über das rein Formale in doppeltem Sinne hinausgegangen wird, einerseits im Sinne einer Erfassung des in den Formen lebendigen Gehaltes, andererseits im Sinne individuell-schöpferischer Normgebung. Die metalogische Methode ruht auf der kritisch-dialektischen. Sie löst wie jene die Sinnfunktionen und Sinnkategorien aus der Sinnwirklichkeit heraus und bringt sie als Bedingungen eines sinnvollen Aufbaus der Wirklichkeit in einen notwendigen dialektischen Zusammenhang. In ihrem Wesen und zugleich in ihrer Notwendigkeit erkannt ist eine Funktion und eine Kategorie, wenn sie ihren Ort im Aufbau der Sinnwirklichkeit gefunden hat.

Aber das kritische Element ist nicht das einzige in der metalogischen Methode. Erfasst werden soll auch die dem Gehalt zugewandte Seite der Funktionen und Kategorien. Erfasst werden soll die lebendige Dialektik der Sinnelemente Form und Gehalt, die durch die gesamte Wirklichkeit hindurchgeht. Nicht auf die einzelnen Dinge und Qualitäten richtet sich die metalogische Wesensschau; nicht bei der Einzelform bleibt sie stehen, sondern sie sieht auf die Spannungen und Polaritäten, die ihr als das eigentlich Wesenhafte an dem Wesen erscheinen. Die Schau der inneren *Dynamik* im Aufbau der Sinnwirklichkeit ist das Ziel der Metalogik. Sie macht dabei einen scharfen Schnitt zwischen Sinnformen und Sinngegenständen. Nur auf die Sinnformen richtet sie sich, auf die Funktionen und Kategorien, durch welche Sinngegenstände konstituiert werden, die aber nicht selbst Gegenstände sind. Die Sinngegenstände dagegen, die Gestalten der Natur und Geschichte,

überläßt sie der von der kategorialen Wesensschau getragenen Empirie. Gerade weil sie die unendliche Spannung von Form und Gehalt kennt, kann es ihr nicht einfallen, die Sinngegenstände nach Art der Hegelschen Dialektik oder der Schellingschen Natursystematik metalogisch einfangen zu wollen. Das Bewußtsein um die Unendlichkeit alles Wirklichen macht eine solche Absicht unmöglich. — Der Phänomenologie gegenüber ist die Eigentümlichkeit der Metalogik nach zwei Richtungen hin zu bestimmen. Einerseits bleibt sie nicht bei den einzelnen Formen stehen, sondern greift kritisch-intuitiv dahinter auf die zugleich gehalts- und formbestimmten Sinnprinzipien, auf deren Erfassung alle einzelne Wesensschau beruht; andererseits überläßt sie die Erfassung des Einzelnen der Empirie. Freilich nicht einer beliebigen, sondern der von kategorialer Wesenserfassung geleiteten und getragenen Empirie. Sie verteilt also das phänomenologische Reich der Wesenheiten einerseits auf die dynamische Dialektik der Sinnelemente, andererseits auf die gegenständliche Erfahrung. Sie erreicht dadurch einerseits eine Basis der Kritik, die der Phänomenologie fehlt, ohne formalistisch zu werden, sie erhebt andererseits die Empirie in die Höhe lebendiger Wesensschau, ohne darum wie die Phänomenologie eine zweite mystische Empirie neben die gegenständliche stellen zu müssen.

Dennoch ist der Weg der Metalogik nicht ohne Beziehung zur Mystik. Das entspricht ihrem *intuitiven Element*. Der Grundsatz aller Mystik, daß die Prinzipien des Makrokosmos im Mikrokosmos gegeben sind, findet in der Lehre von der Sinnerfüllung des Seins durch den Geist seinen erkenntnistheoretischen Ausdruck. Das bedeutet aber, daß die *Elemente alles Sinnes, Form und Gehalt*, die Wesenselemente schlechthin sind. Die Erfassung des Sinngehaltes hat namentlich in der abendländischen Mystik Symbole gebraucht, die aus der psychologischen Sprache entnommen sind: der Seelengrund, das Unbewußte, der Willen und dergleichen. Der letzte Begriff ist durch die voluntaristische Metaphysik von Böhme, Baader, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche usw. zu größter Bedeutung gelangt. Dabei ist vielfach der symbolische Charakter des Willens-Begriffes mißverstanden und die große mystisch-erkenntnistheoretische Konzeption auf das Niveau einer rationalen, also unmöglichen biologischen oder psychologischen Metaphysik herabgedrückt worden. Es ist verkannt worden, daß hier der Durchbruch zu einer neuen, eben der metalogisch-dynamischen Methode, einer neuen grundsätzlichen Denkhaltung vorliegt. Für die Durchführung der Metalogik ergibt sich aus dieser ihrer Vorgeschichte, daß sie die *Dynamik der Sinnelemente* zwar in Symbolen ausdrücken kann, die der emotionalen Seite des Bewußtseins entstammen, daß aber das Ziel

dieser Symbolik die Schau der mit lebendigem Gehalt erfüllten Sinnformen ist, nicht irgendwelcher selbständiger metaphysischer Wesenheiten; denn die Sinnelemente gehören zusammen: es gibt keinen Gehalt, abgesehen von einer Form, und keine Form ohne Gehalt. Es gibt diesen Gegensatz nur für die Wesensschau, die das Leben und die Beziehungen der Sinnformen aus der Art ersieht, wie sie den Gehalt zum Ausdruck bringen.

Die innere Dynamik der Sinnformen, der Funktionen und Kategorien führt aus der philosophischen Betrachtung heraus über die Geistesgeschichte zur normativen Setzung. Die innere Polarität aller Sinnformen ermöglicht ein konstruktives Verstehen der in der Geistesgeschichte verwirklichten Sinnerfüllungen und treibt zu der Idee eines Ausgleiches der Spannung, nicht in abstrakter Weise, sondern in schöpferischer Lösung der durch den Geistesprozeß hervorgetriebenen Probleme. Hier hat das aus der pragmatischen Methode stammende *individuell-schöpferische* Element seinen Platz: es ist der durch die metalogische Methode ermöglichte Unterschied von Wesensbegriff und Normbegriff, der diesem Element über die kritische Methode hinaus Zutritt verschafft. Denn infolge des Fehlens der dynamischen Spannung in dem reinen Kritizismus ist für einen konkreten Normbegriff hier keine methodische Begründung gegeben; vielmehr reduziert der formale Kritizismus die gesamte Wirklichkeit auf die reine Form und nimmt den konkreten Formen ihre Bedeutsamkeit.

Eine Schwierigkeit, die für die kritische und metalogische Methode in gleicher Weise besteht, ist die *Namengebung*, das Problem, mit welchem Recht ein kritisch oder metalogisch gefundener Wesensbegriff als das Wesen bestimmter Erscheinungen, die einen bestimmten Namen tragen, hingestellt wird, mit welchem methodischen Recht z. B. eine metalogisch gefundene Sinnfunktion den Namen Religion erhalten soll. Durch die Namengebung wird eine Sinnfunktion als das Wesen von Erscheinungen hingestellt, die durch den Sprachgebrauch eine begriffliche Zusammenfassung gefunden haben. Durch die Namengebung wird der kritisch deduzierte Wesensbegriff und der im Sprachgebrauch lebendige Allgemeinbegriff in Verbindung gebracht. Es fragt sich nun, wie diese Verbindung zu denken ist. Für die Phänomenologie ist *die Sprache* ein Zugang zur Wesensschau. Die im Wort enthaltene Meinung zu erschauen, ist eine phänomenologische Grundforderung. Es wird vorausgesetzt, daß die sprachschöpferische Gestalt in intuitiver Einheit mit den Wesenheiten steht, und die Sprache darum unmittelbar Offenbarung des Wesens ist. Diese Voraussetzung kann die Metalogik in bestimmten Grenzen teilen. Sie kann anerkennen, daß der

schöpferische Geist in der Sprache sich offenbart. Aber sie kann infolge ihrer Lehre vom individuellen Schöpfertum nicht anerkennen, daß die Intentionen der Sprache das Wesen an sich offenbaren. Sie kann darum nur derart an die Sprache anknüpfen, daß sie die Sprachintention nicht nur versteht, sondern auch verändert. Sie steht in dem lebendigen Strom der Sinnwirklichkeiten, z. B. auch der heiligen, religiös qualifizierten Wirklichkeiten; nur aus der Sinnwirklichkeit heraus kann sie ihre kritische Analyse vollziehen; aber sie bindet sich nicht an die fixierten Setzungen dieses Stromes, auch nicht in der Sprache, sondern sie schafft neu aus ihm heraus durch produktive Kritik in Wort und Sache.

Dadurch ist endlich auch das Verhältnis der Religionsphilosophie zur *Seinswissenschaft von der Religion* bestimmt. Daß die Religionsphilosophie den Wesensbegriff der Religion nicht aus der Religionswissenschaft entnehmen kann, sondern daß umgekehrt in jeder religionswissenschaftlichen Arbeit der Wesensbegriff der Religion vorausgesetzt ist, kann nach allem Gesagten nicht zweifelhaft sein. Daher ist mit diesen Bestimmungen das Verhältnis nicht ausreichend beschrieben. In doppelter Richtung gehen die Beziehungen zwischen Seins- und Normwissenschaft darüber hinaus. Einmal kann die seinswissenschaftliche Klärung der Tatbestände für die kritisch-metalogische Heraushebung der Sinnprinzipien zwar nicht methodisch, wohl aber tatsächlich von großer Bedeutung sein. Es ist deswegen vielfach üblich geworden, eine *empirische Erscheinungslehre der Religion* den eigentlich philosophischen Erörterungen voranzustellen. Dagegen sprechen aber folgende Bedenken. Die empirische Religionserfassung ist in aller Seinswissenschaft in einem ununterbrochenen Flusse, und es ist ein fast unmögliches Unternehmen, die vorläufigen Resultate dieser Empirie zu einer systematischen Erscheinungslehre zusammenzufassen. Jedenfalls aber ist es unmöglich, die Religionsphilosophie auf eine solche Zusammenfassung zu gründen; vielmehr beruht diese Erscheinungslehre schon auf einem versteckt oder offen wirkenden Wesensbegriff. Und dessen Entfaltung ist weder methodisch noch auch tatsächlich von der empirischen Religionswissenschaft abhängig. So klärend auch die Empirie wirken kann, so ist es doch ebenso möglich, daß aus der unmittelbaren, empirisch ungeklärten Sinnwirklichkeit das religiöse Sinnprinzip erhoben wird. Direkter ist der Einfluß der Seinswissenschaft von der Religion auf die *Geistesgeschichte der Religion*. Zwar wird auch hier das historisch-empirische Problem als solches nicht berührt; es könnte auch Nicht-Existentes in die Lehre von den Entfaltungen des Wesensbegriffes aufgenommen werden. Tatsächlich aber bietet die Geschichte die großen Rich-

tungen dar, in denen sich die geistigen Akte entfalten; konstruierte Richtungen haben keine Überzeugungskraft. Darum liefert die Empirie das Material für die Geistesgeschichte und schafft den Boden, auf dem der schöpferische Normbegriff sich erhebt. Entscheidend aber ist auch hier der Wesensbegriff, dessen Erfassung die erste und grundlegende Aufgabe der Religionsphilosophie und normativen Religionswissenschaft ist.

DAS WESEN DER RELIGION

I. DIE ABLEITUNG DES WESENSBEGRIFFS DER RELIGION

1. Die Sinnelemente und ihre Relationen

Jeder geistige Akt ist ein Sinnakt; ganz gleich ob die realistische Erkenntnistheorie von einem sinnempfangenden oder die idealistische von einem sinngebenden oder die metalogische von einem sinnerfüllenden Akt spricht, ganz gleich also, wie das Verhältnis von Subjekt und Objekt im geistigen Akt gedacht ist, immer ist Geist Sinnvollzug und das im Geist Gemeinte Sinnzusammenhang. *Sinn* ist das gemeinsame Merkmal und die letzte Einheit von theoretischer und praktischer Geistessphäre, von wissenschaftlichem und künstlerischem, von rechtlichem und sozialem Gestalten. Die geistige Wirklichkeit, in der die geisttragende Gestalt lebt und schafft, ist Sinnwirklichkeit. Darum ist die Lehre vom Aufbau der Sinnwirklichkeit, die Philosophie, Sinnprinzipienlehre und ihre erste Aufgabe eine Analyse des Sinnes selbst, eine Lehre von den *Sinnelementen*. Es ist nun freilich ein paradoxes Unterfangen, den Sinn des Sinnes erfassen zu wollen; und man kann nicht den Zweck verfolgen, den Begriff des Sinnes auf einen höheren Begriff zurückzuführen, da jeder höhere Begriff selbst wieder eine Setzung des Sinnes wäre, sondern man kann nur versuchen, die im Sinne enthaltenen, ihm untergeordneten, immer gegenwärtigen Elemente jedes Sinnvollzuges metalogisch zu entwickeln.

In jedem Sinnbewußtsein ist ein Dreifaches enthalten: erstens, das Bewußtsein des *Sinnzusammenhanges*, in dem jeder einzelne Sinn steht und ohne den er sinnlos würde; zweitens, das Bewußtsein um die Sinnhaftigkeit des Sinnzusammenhanges und damit jedes einzelnen Sinnes, d. h. das Bewußtsein um einen *unbedingten Sinn*, der in allem Einzelsinn gegenwärtig ist; drittens, das Bewußtsein um eine *Forderung*, unter der jeder Einzelsinn steht, den unbedingten Sinn zu erfüllen. — Das erste Sinnelement also ist das in jedem Sinnakt gegebene Bewußtsein um den allgemeinen Sinnzusammenhang, um die Unmöglichkeit eines geforderten Sinnes, um die Totalität, um die „Welt“. In

jedem Sinnbewußtsein ist Weltbewußtsein enthalten. Aber das Weltbewußtsein ist selbst nicht das Letzte. Auch die Totalität des Sinnes braucht nicht sinnhaft zu sein, sondern könnte wie jeder einzelne Sinn in dem Abgrund der Sinnlosigkeit verschwinden, wenn nicht die Voraussetzung einer unbedingten Sinnhaftigkeit in jedem Sinnakt lebendig wäre. Diese Unbedingtheit des Sinnes ist aber nicht selbst ein Sinn, sondern sie ist der Sinngrund. Wenn wir die Besonderungen des Einzelsinns und aller Einzelzusammenhänge bis hin zu dem universalen Sinnzusammenhang *Sinnformen* nennen, so ist im Verhältnis zu ihm der unbedingte Sinn als *Sinngehalt* zu bezeichnen. Unter Sinngehalt verstehen wir also nicht den Bedeutungsgehalt des einzelnen Sinnvollzuges, sondern die Sinnhaftigkeit, die jedem Einzelsinn Realität, Bedeutung, Wesenhaftigkeit gibt. Der Einzelgehalt ist in diesem Zusammenhang identisch mit der Sinnform. Erst in einer späteren, von den Formen ausgehenden Betrachtung tritt die Unterscheidung von Einzelform und Einzelgehalt, besser „inhalt“, in Kraft. — Der Sinngehalt hat für die Sinnform einerseits die Bedeutung des Grundes der Sinnhaftigkeit; andererseits macht er sich ihr gegenüber bemerkbar als Forderung auf unbedingte Sinnerfüllung, eine Forderung, der nur der vollendete Zusammenhang alles Sinnes nachkommen könnte, die *unbedingte Form*. Nun aber ist die unbedingte Sinnform eine dem Verhältnis von Form und Gehalt widersprechende Idee. Die Sinnhaftigkeit alles Sinnes ist der Grund, aber auch der Abgrund jedes Sinnes, auch der unbedingten Sinnform. Der Gedanke, daß in einer unbedingten Sinnform aller Sinngrund sich erschöpfte, würde die innere Unendlichkeit des Sinnes aufheben; er würde die Möglichkeit, daß aller Sinn im Sinnlosen versänke, nicht bannen können. Die unbedingte Sinnhaftigkeit alles Sinns beruht auf dem Bewußtsein um die *Sinnunerschöpflichkeit* des Sinngrundes. Eine vollendete Einheit aber wäre eine Erschöpfung der inneren Unendlichkeit des Sinnes. Dennoch besteht die Forderung auf diese Einheit in jedem Sinnakt; denn nur durch die vollendete Einheit alles Sinnes kann der Sinn zur unbedingten Verwirklichung, d. h. zur Form, kommen.

2. Die allgemeine Wesensbestimmung der Religion

In dieser Erfassung der Sinnelemente sind die Grundlagen der Religions- und Kulturphilosophie gegeben. Sie lassen sich in jeder einzelnen Sinnsphäre, in den theoretischen wie in den praktischen Funktionen, nachweisen. Es läßt sich aber auch sofort erkennen, welche Art,

die Elemente zu erfassen, der religiösen, und welche der kulturellen Haltung zugrunde liegt. Richtet sich das Bewußtsein auf die einzelnen Sinnformen und ihre Einheit, so haben wir es mit *Kultur* zu tun; richtet es sich auf den unbedingten Sinn, den Sinngehalt, so liegt *Religion* vor. *Religion ist Richtung auf das Unbedingte, Kultur ist Richtung auf die bedingten Formen und ihre Einheit* — das sind die allgemeinsten und formalsten Bestimmungen der Religions- und Kulturphilosophie. Aber diese Bestimmungen sind unzureichend. Form und Gehalt gehören zusammen; es ist sinnlos, das eine ohne das andere zu setzen. Jeder kulturelle Akt enthält den unbedingten Sinn; er ruht auf dem Sinngrund; er ist, insofern er ein Sinnakt ist, substantiell religiös. Das kommt darin zum Ausdruck, daß er auf die Formeinheit gerichtet ist, daß er sich der unbedingten Forderung auf Sinneinheit unterwerfen muß. Aber er ist nicht intentional religiös. Es ist nicht das Unbedingte als solches, auf das er sich richtet; und wenn er sich der Sinneinheit zuwendet, so doch nicht mit dem Bewußtsein, daß der unbedingte Sinn auch die Sinntotalität überragt, d. h. nicht mit religiösem Bewußtsein. Die Kultur ist also als Kultur substantiell, aber nicht intentional religiös. Umgekehrt kann sich der religiöse Akt nicht anders auf den unbedingten Sinn richten als durch die Einheit der Sinnformen hindurch. Denn der Gehalt ohne Form kann nicht Gegenstand eines Sinnaktes sein. Jeder religiöse Akt ist also der Form nach ein kultureller Akt; er ist der Totalität des Sinnes zugewandt. Aber er ist der Intention nach nicht kulturell; denn er meint nicht die Sinntotalität, sondern er meint den Sinngehalt, den unbedingten Sinn. *Im kulturellen Akt ist das Religiöse also substantiell; im religiösen Akt das Kulturelle formell.* Kultur ist der Inbegriff aller geistigen Akte, die auf Erfüllung der einzelnen Sinnformen und ihre Einheit gerichtet sind. Religion ist der Inbegriff aller geistigen Akte, die auf Erfassung des unbedingten Sinngehaltes durch die Erfüllung der Sinneinheit hindurch gerichtet sind. Für die Religion ist es also charakteristisch, daß die Sinnformen für sie Durchgang in der doppelten Bedeutung des Hindurchmüssens und des Hintersichlassens sind, während die Kultur in den einzelnen Sinneinheiten und schließlich in der Sinneinheit überhaupt haltmacht.

Das Gebiet, in dem Kultur und Religion sich treffen, ist die gemeinsame Richtung auf die *Sinneinheit*. Hier ist der kritische Punkt der Religionsphilosophie, der Punkt, wo sich entscheidet, ob die Religionsphilosophie überhaupt bis zur Religion hindurchdringt, oder ob sie sich damit begnügt, einen synthetischen Abschluß des Kulturbewußtseins mit Religion gleichzusetzen. In dieser Gefahr befindet sich namentlich die kritisch-dialektische Methode. Sie stellt sich, je stärker sie das dia-

lektische Moment betont, desto nachdrücklicher unter die unbedingte Forderung und treibt darum den dialektischen Prozeß über jede bestimmte Form hinaus. Aber sie sieht nicht, daß dieser ganze Prozeß wie jede einzelne Sinnform unter dem Nein des unbedingten Sinnes steht und nur durch dieses Nein zugleich ein Ja der Sinnhaftigkeit erhalten kann. Denn nur das, was Abgrund des Sinnes ist, kann zugleich Sinngrund sein. Alles andere steht vor dem Abgrund der Sinnlosigkeit. Hier liegt der gemeinsame Fehler zahlreicher Formen der spekulativen, der kritischen und idealistischen Religionsphilosophie. Auch *Hegel* ist ihm nicht entgangen. Erreicht wird auf diese Weise aber lediglich ein Abschluß der Kulturphilosophie, eine „Synthesis der Geisterwelt“, nicht das, wofür auch die vollendete Synthesis Symbol bleiben muß, der absolute Sinngrund selbst.

Auf der anderen Seite übersieht die Phänomenologie und die ihr wahlverwandte, supranaturale Methode die Tatsache, daß Religion und Kultur in der Richtung auf die Synthesis der Formen zusammen treffen. Sie sind infolgedessen nicht imstande, das Verhältnis von Religion und Kultur zur Klarheit zu bringen. Sie schwanken zwischen Überordnung, Gegenordnung und Verzicht auf Verhältnisbestimmung überhaupt. Die *Überordnung* der Religion über die Kultur bringt die Religion in eine Sinnreihe und übersieht, daß die Religion Grund und Abgrund alles Sinnes meint. Die *Gegenordnung* hebt die Einheit des Sinnes auf und verurteilt Kultur oder Religion zur Sinnlosigkeit. Der *Verzicht* auf eine Verhältnisbestimmung ist unmöglich, da in jedem Sinnakt die Einheit des Sinns als Element enthalten ist und der Verzicht auf Sinneinheit zur Gegenordnung und damit zur Sinnlosigkeit führen muß. Auch eine originale und bedeutungsvolle Wesensbestimmung wie die von *Rudolf Otto* leidet unter dem Verzicht auf eine systematische Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur — nicht zufällig, sondern wegen des phänomenologischen Charakters der eingeschlagenen Methode.

Die metalogische Methode mit ihrer Unterscheidung von Sinngrund und Sinneinheit ist imstande, das zugleich positive und negative Verhältnis von Religion und Kultur aufzuweisen und damit die religiöse Funktion in ihrer Reinheit herauszustellen.

3. Der Aufbau der Sinnfunktionen

Die Akte der Sinnerfüllung haben die Doppelseitigkeit in sich, daß sie einerseits das unmittelbar Seiende zur geistigen Erfüllung bringen, andererseits selbst zum unmittelbar Seienden gehören und demgemäß

von anderen geistigen Akten, z. B. der historischen Deutung zur Erfüllung gebracht werden. *Geist* ist immer zugleich Stoff der Sinnerfüllung und Erfüllung selbst. Diese Doppelheit kommt zum Ausdruck an derjenigen Stelle, wo die geistigen Akte im Sein wurzeln, in der geisttragenden Gestalt oder geistigen Persönlichkeit. Sie ist einerseits der Träger aller Sinnerfüllung, andererseits ihr Objekt. Sie ist der Ort, wo das Seiende zum Sinn kommt. Daraus ergibt sich eine Doppelheit der Sinnfunktionen, die einen, in denen alles Seiende, auch die geisttragende Gestalt selbst, in die Sinnerfüllung aufgenommen wird, die anderen, in denen die geisttragende Gestalt sich losreißt von ihrer seinshaften Unmittelbarkeit und sich als geistige Gestalt setzt. Die erste Reihe der Funktionen ist die *theoretische*, die zweite Reihe der Funktionen ist die *praktische*. Das logische Prius kommt der praktischen Reihe zu; denn nur insofern die geisttragende Gestalt sich der geltenden Form in ihrem Sein unterworfen hat, kann sie in sich das Seiende zur Erfüllung bringen. Sachlich aber kann eins nicht sein ohne das andere. Denn ein praktischer Akt ist nur dann geistig, wenn er ein theoretisches Bewußtsein um den Sinn und die Zusammenhänge seines Handelns in sich trägt. Sonst würde er ein leerer, gegenstandsloser Akt bleiben. Theoretische und praktische Akte gehören also notwendig zusammen; wo einer von beiden fehlt, gibt es keine Sinnerfüllung. Der theoretische Akt nimmt die Wirklichkeit in den Sinn auf; er ist auf die Form der Dinge gerichtet. Denn nur in den Formzusammenhängen kann die geisttragende Gestalt, ohne zu zerbrechen, alles Sein aufnehmen. Der praktische Akt gestaltet die geisttragende Gestalt zur Persönlichkeit. Er ist also auf die Seinszusammenhänge gerichtet, in denen die geisttragende Gestalt steht. Denn durch die Sinnformung der Seinszusammenhänge wird die geisttragende Gestalt zur Persönlichkeit. Das Theoretische ist Sinnerfüllung in ihrer unmittelbar der Form zugewandten Seite. Das Praktische ist Sinnerfüllung der Wirklichkeit, insofern sie unter Losreißung von der Unmittelbarkeit zur geisttragenden Wirklichkeit gestaltet wird. Das Praktische ist also Sinnerfüllung im primären, das Theoretische im sekundären Sinne. Dafür ist aber das Praktische beschränkt auf die in der geisttragenden Gestalt sich erfüllende Wirklichkeit, während das Theoretische universal alle Wirklichkeit in der idealen Sphäre erfüllt. Das Praktische ist reale, das Theoretische ideale Sinnerfüllung.

Der Gegensatz von *real* und *ideal* ist begründet in dem Doppelverhältnis des Sinngehaltes zur Sinnform. Insofern der Sinngehalt in keiner Sinnform zur Erfüllung kommt, andererseits aber jede Sinnform fundiert, wird er zum Sinnstoff, zur „Materie“. *Materie* ist der

Ausdruck für den von seiner Unbedingtheit losgelöst betrachteten, die Einzelinhalte ermöglichenden Sinngehalt. Die Materie als absolute Gegebenheit ist ein ebenso unmöglicher Begriff wie die vollendete Formeinheit. Denn eine abgeschlossene, gegebene Materie wäre eine Form unter anderen, aber nicht die unendliche Möglichkeit der Formen, wie sie die Unbedingtheit des Sinngehaltes erfordert. Der echte Begriff der Materie hat nichts mit Materialität im Sinne einer Objektivierung der physikalisch-gesetzlichen Sphäre zu tun; er drückt das in allem Wirklichen fundierende, urschöpferische Prinzip aus und reicht bis in die Sphäre der geisttragenden Gestalten. Eine reale Sinnerfüllung ist eine solche, in der die Sinnggebung in der Sphäre der an die Natur gebundenen, individuellen Wirklichkeit vor sich geht; eine ideale Erfüllung ist eine solche, in der die Sinnggebung keine Umformung in der materiellen Sphäre bedeutet, sondern eine Erfüllung des Seienden in seiner unmittelbaren Formung. Das erste aber ist nur möglich *in* der geistigen Persönlichkeit, das zweite *durch* die geistige Persönlichkeit. Sie ist der Ort der Sinnerfüllung, real und ideell.

Die unlösliche Verbindung von idealer und realer, von theoretischer und praktischer Sinnerfüllung wird nun in den beiden Funktionsrichtungen dadurch wirksam, daß durch die Einwirkung der anderen Richtung eine Doppelheit der Funktion entsteht. In der theoretischen Richtung löst sich durch die Einwirkung der realen Sphäre die *künstlerisch-ästhetische* Funktion von der *wissenschaftlich-logischen* ab. Im Sprachgebrauch hat die zweite den Namen „theoretisch“ usurpiert. Sachlich sind sie beide theoretisch, nämlich anschauend oder ideal-sinnerfüllend. Die ästhetische Funktion unterscheidet sich nur dadurch von der logischen, daß in ihr in der idealen Sphäre eine reale Sinnerfüllung zur Darstellung gebracht wird. Die ästhetische Formung drückt diejenige Seite der Wirklichkeit aus, die dem Gehalt zugewandt ist und die darum eine reale Verbindung mit der geistigen Persönlichkeit ermöglicht. Aber diese reale Verbindung bleibt nur Möglichkeit; sie bleibt in der Sphäre der Idealität und fällt unter die Kategorie des „Scheines“ vom logischen Standpunkt aus. Das ist der Grund für die häufige, aber irrige Auffassung vom Ästhetischen als Synthesis des Theoretischen und Praktischen; in Wahrheit aber bleibt die Ästhetik in der idealen, also theoretischen Sphäre.

In analoger Weise wirkt das Theoretische in der praktischen Reihe und löst von der *Rechtssphäre* die *soziale Sphäre* los. Während im Recht die Seinsbeziehungen der geistigen Persönlichkeiten unter die sinnerfüllende Form gestellt werden, findet in der Gemeinschaftssphäre eine Erfüllung der unmittelbar wachsenden Seinsbeziehungen statt. In-

folgedessen ist das Element des Erkennens und der Lebensgehaltserfassung, das in jedem Gemeinschaftsakt mitwirkt, jederzeit gesehen worden und hat die Liebe (als höchstes Symbol der sozialen Sphäre) zum übergreifenden Begriff für Theoretisches und Praktisches werden lassen (z. B. die Idee der mystischen Liebe). Aber ebensowenig wie das Ästhetische ist das Soziale eine Synthesis beider Sphären. Die grundlegend praktische Bestimmtheit des Sozialen bleibt bestehen.

Mit diesen Ausführungen ist die Struktur des Geistigen insoweit zur Darstellung gebracht, als es für die Religionsphilosophie unumgänglich notwendig ist. Es ist nun möglich zu zeigen, wie in den theoretischen und praktischen Funktionen die gleichen Elemente des Sinnes enthalten sind, aus denen wir den grundlegenden Religionsbegriff abgeleitet haben. Wir schreiten demgemäß zu dem Aufweis des Religiösen in den einzelnen Geistesfunktionen.

4. Das Religiöse in den einzelnen Sinnfunktionen

In jedem Erkenntnisakt ist enthalten das Erkennen und das, was erkannt wird, die sinnerfüllende Richtung und der Stoff der Sinnerfüllung, das *Denken* und das *Sein*. Im Erkenntnisakt ist beides eins geworden durch Verdecken einer unendlichen inneren Spannung, die auch im vollendeten Erkenntnisakt unaufgehoben bleibt. Das Denken will eins werden mit dem Sein. Aber es kann das Sein nie in sich auflösen, sonst würde das Denken leer und sinnlos werden. Es muß die unendliche Transzendenz alles Seins gegen das Denken anerkennen. Gerade auf dieser Transzendenz des Seins gegenüber dem Denken beruht die Realität aller erkennenden Setzung. Ohne sie wäre das Sein auflösbar in Denken. Zugleich äußert sich die Transzendenz des Seins in der unendlichen Forderung, die in jedem Denktakt enthalten ist, Wahrheit zu geben, d. h. ein notwendiges Glied in der Gesamtheit der logischen Setzungen zu sein, durch welche das Denken das Sein erfaßt. Wir finden also in der einzelnen Erkenntnisposition einerseits das Bewußtsein um die unendliche, dem Denken widerstrebende und zugleich das Denken fundierende Tatsächlichkeit alles Seins, andererseits die über das Einzelne hinaustreibende Forderung einer universalen Seins-erkenntnis. Es ist nun dem Geist möglich, sich zu richten auf die Unendlichkeit der einzelnen Erkenntnissetzungen und ihre vollendete Einheit, oder auf das alles Einzelne fundierende und transzendierende unbedingte Sein. Die erste Richtung ist die kulturelle, die zweite die religiöse. Kultur in der Erkenntnissphäre ist Richtung auf die bedingten

Seinsformen und ihre Einheit. Religion in der Erkenntnisosphäre ist Richtung auf das *unbedingt Seiende* als Grund und Abgrund aller Einzelsetzungen und ihrer Einheit.

In der ästhetischen Sphäre stehen die Sinnelemente in dem gleichen Verhältnis zueinander. In aller ästhetischen Formung soll Wesensgehalt zum Ausdruck gebracht werden. Die Formen, die in der ästhetischen Anschauung verwendet werden, haben keinen logischen Geltungscharakter. Sie bringen nicht Seinserfassungen, sondern Bedeutungserfassungen zum Ausdruck. *Bedeutung* aber hat jedes Ding und jeder Vorgang durch seine Beziehung zu dem unbedingten Bedeutungsgrund und durch die Gliedhaftigkeit in einem universalen Bedeutungszusammenhang. Die im ästhetischen Gefühl erfaßte Bedeutung des Wirklichen bleibt niemals bei einer einzelnen Bedeutung stehen und ist niemals zu erfassen durch empirische Gefühlserregungen. Durch jedes ästhetische Erlebnis schwingt vielmehr hindurch die unbedingte Bedeutung, und jedes ästhetische Gefühl ist transzendentes Gefühl, d. h. ein solches, in dem die empirische Gefühlsbewegung einen ins Unbedingteweisenden Erlebniskern einschließt. Die Richtung auf die einzelnen Bedeutungen und ihren Zusammenhang im universalen Kunstwerk ist die kulturell-ästhetische. Die Richtung auf den *unbedingten Bedeutungsgehalt* und seine Darstellung im universalen Bedeutungszusammenhang ist Religion.

In der Rechtssphäre handelt es sich darum, solche Ordnungen zu schaffen, daß das Verhältnis der *geistigen Persönlichkeit* zu den anderen Persönlichkeiten und zu der unterpersönlichen Wirklichkeit dem Wesen des geisttragenden persönlichen Lebens entspricht; das Verhältnis des Persönlichen zu allem unmittelbar Seienden (und auch die andere Persönlichkeit und auch die eigene psycho-physische Organisation sind ein Seiendes) ist aber das der Freiheit. Alle Rechtsformen sind Formen, durch welche die Freiheit der Persönlichkeit ermöglicht wird. In jedem Rechtssatz liegt die Anerkennung des freien Persönlichen als unbedingt geltende Idee. Die Unbedingtheit des Persönlichen ist der tragende Grund alles Rechtsbewußtseins. In jedem Akt des Rechtsbewußtseins ist enthalten einerseits das Bewußtsein um das Unbedingt-Persönliche als Sinn-Grund alles Rechts, andererseits die Forderung auf unbedingte Realisierung des Rechts, auf die universale Einheit der Gerechtigkeit, also zugleich das Bewußtsein um den unbedingten Sinngrund jeden Rechtes und das Bewußtsein um die jedes einzelne Recht aufhebende unbedingte Rechtsform. Die Intention auf die einzelne Rechtsform und ihre ideale Einheit, abgesehen von dem alles Recht transzendierenden Sinngrund des Rechtes, ist die kulturelle Haltung.

Die Intention auf das *Unbedingt-Persönliche* als Grund jedes Rechtes und die Darstellung dieser Intention in einem Reich der Gerechtigkeit ist die religiöse Haltung.

In der reinen Rechtssphäre ist das Verhältnis der Persönlichkeiten zueinander durch die Gerechtigkeit bestimmt, d. h. durch die Anerkennung der freien Persönlichkeit im Anderen. Dieses Verhältnis ist aber nicht das einzige; neben ihm als lebendiger Gehalt der Persönlichkeitsbeziehungen steht die unmittelbare Gemeinschaft, deren allgemeine, sinnerfüllende Form die *Liebe* ist. Alle unmittelbaren Formen der Gemeinschaft sind Formen der Liebe. Aber es sind Formen, die ebenso wie die ästhetischen einen Bedeutungscharakter haben. Sie drücken einen Gehalt aus, haben aber abgesehen davon keinen rationalen, in diesem Fall also rechtlichen Sinn; sie können nur verstanden werden durch Erfassung ihres Bedeutungsgehaltes, nicht aber durch eine rechtliche Einordnung. Von der Gemeinschaftsfunktion gilt nun ebenso wie von dem Recht, daß in jedem Akt geistiger, also sinnerfüllender Liebe die Voraussetzung einer unbedingten Liebe enthalten ist. Wie in der ästhetischen Schau einer der Einzelbedeutungen der unbedingte Bedeutungsgehalt hindurchschwingt, so in der geistigen Liebe der unbedingte Liebessinn, die „Liebe der Liebe“. Zugleich aber ist im sinnerfüllenden Gemeinschaftsakt enthalten die unbedingte Forderung auf die universale Liebesgemeinschaft, von der nichts ausgeschlossen ist. Die innere Gerichtetheit auf die einzelnen Verwirklichungsformen der Liebe und ihre Einheit ist die kulturelle Haltung in der Gemeinschaftssphäre; die innere Richtung auf die *unbedingte Liebe*, die zugleich Grund und Abgrund der einzelnen Liebe ist, und auf die universale Liebeseinheit als ihr Symbol ist die religiöse Haltung.

So ist entsprechend der allgemeinen Erfassung des Religiösen aus dem Wesen des Sinnes selbst die Immanenz der Religion in allen Sinnfunktionen der theoretischen wie der praktischen Reihe offenbar geworden. Der *doppelte Weg* der Ableitung aus dem Theoretischen und Praktischen ist von entscheidender Wichtigkeit für die Erfassung des Unbedingten. Der bloß theoretische Weg macht das Unbedingte zu einem Objekt, das von der Persönlichkeit beiseite geschoben werden kann wie jedes andere Objekt. Eben damit aber verliert es die Kraft der Unbedingtheit. Die kann es nur behalten durch den praktischen Weg, der die Anerkennung des unbedingt Persönlichen zur unbedingt persönlichen Forderung macht. Umgekehrt verliert der bloß praktische Weg das Unbedingte in seinem alles Wirkliche zugleich fundierenden und transzendierenden Charakter; es macht das Unbedingte zu einer bloßen Forderung ohne Gegenwärtigkeit. Damit aber verliert es gleich-

falls den Charakter der Unbedingtheit und wird zu einem Produkt des unbedingten Handelns. Nur als das unbedingt Seiende in allem Sein kann es seine Unbedingtheit bewahren. Beide Wege müssen sich also ergänzen und ergeben erst in ihrer Einheit die lebendige Erfassung des allem Sinn zu „Grunde“ und „Abgrunde“ liegenden Sinnes.

5. *Wesen und Wahrheit der Religion*

Es ist üblich geworden, die Religionsphilosophie in die Doppelfrage nach dem *Wesen* und nach der *Wahrheit* der Religion zu zerlegen. Wo aber diese Teilung stattfindet, ist die religionsphilosophische Methode noch nicht zur Vollendung gekommen. Die Unterscheidung von Wesens- und Wahrheitsfrage beruht auf einer Kombination von empirischer und spekulativer Methode. Erst wird empirisch das Wesen, dann spekulativ die Wahrheit festgestellt. Das bedeutet aber auf der einen Seite — abgesehen von der methodischen Unmöglichkeit der empirischen Methode — die Auffassung der Religion als eines Aktes, der in gleicher Weise möglich wäre, wenn sein Objekt existierte und wenn es nicht existierte. Auf der anderen Seite wird — abgesehen von der Undurchführbarkeit des spekulativen Beweises — ein religiöses Objekt, losgelöst von dem religiösen Akt gesucht. Dieses Auseinanderreißen von Akt und Aktgegenstand ist der Grundfehler vieler Religionsphilosophien; es wird auf diese Weise der Weg zur Erfassung der Religion als selbstständiger Funktion, d. h. der Weg zur Religions-Philosophie verbaut. Die metalogische Methode kennt diesen Dualismus nicht, Wesens- und Wahrheitsfrage sind für sie identisch. In dem Nachweis, daß die religiöse Funktion die fundierende Sinnfunktion ist, ist Wesens- und Wahrheitsbeweis, Aufweis des Aktes und des Aktgegenstandes unmittelbar gegeben. Es ist die Überlegenheit der metalogischen Methode, daß sie mit dem Wesen die Wahrheit erfaßt und den Wahrheitsbeweis nicht außerreligiös, weder spekulativ, noch moralisch, noch durch sittliche Bewertung der religiösen Zeugen, noch pragmatisch geben muß. Die Frage nach der Wahrheit der Religion ist beantwortet durch die metalogische Erfassung des Wesens der Religion als Richtung auf den unbedingten Sinn. Es ist sinnlos, außerdem zu fragen, ob das Unbedingte „ist“, ob also der religiöse Akt sich auf Wirkliches richtet und insofern wahr ist oder nicht. Denn die Frage, ob das Unbedingte ist, setzt schon die unbedingte Sinnhaftigkeit der Erkenntnisphäre, das unbedingt Seiende voraus. Die Gewißheit des Unbedingten ist die fundierende Gewißheit, von der aller Zweifel ausgehen kann, die aber

selbst nie Gegenstand des Zweifels sein kann. Darum ist der Gegenstand der Religion nicht nur real, sondern er ist die Voraussetzung aller *Realitätssetzung*. Aber er ist nicht in dem Sinne real wie irgendeine Einzelsetzung. Auch die universale Synthesis ist keine Gegebenheit, sondern ein Symbol. Im wahren Symbol wird die Realität erfaßt; aber Symbol ist die uneigentliche Ausdrucksform, die immer da notwendig ist, wo ein eigentlicher Ausdruck wesensmäßig unmöglich ist. Der symbolische Charakter der religiösen Vorstellungen nimmt ihnen also nichts von ihrer Realität, aber er hebt diese Realität aus der bedingten in die unbedingte, d. h. in die religiöse Sphäre. Die Absicht, unsymbolisch vom Religiösen reden zu wollen, ist gottlos; denn sie raubt dem Unbedingten die Unbedingtheit und führt dazu, daß dieses gegenständlich gewordene Unbedingte mit Recht als Phantasiegebilde abgetan wird.

Die Frage nach der Wahrheit der Religion wird also in der metalogischen Erfassung des Wesens der Religion mitbeantwortet: die Sinnsphäre der Wahrheit ist wie alle Sinnsphären von dem in der Religion gemeinten unbedingten Sinn fundiert. Die Wahrheitsfrage hat überhaupt erst auf dem Boden des Religiösen einen Sinn. Wesens- und Wahrheitsfrage der Religion fallen zusammen.

Ein Einwand gegen die Einheit von Wesens- und Wahrheitsfrage kann sich auch nicht darauf stützen, daß der Ausgangspunkt der Wesensanalyse die *Sinnfunktionen* sind und mit der Erfassung der Sinnintention noch keineswegs die Gegenständlichkeit der Intention bewiesen sei. Dieser Einwand geht von einer subjektiv-idealistischen Deutung der Sinnfunktionen aus; aber durch den Begriff der Sinnerfüllung ist der subjektive Idealismus ausgeschlossen. Es ist nicht die Funktion als Funktion, die analysiert wird, sondern der in ihr zur Erfüllung kommende Sinn, der jenseits des Gegensatzes von Funktion und Gegenstand liegt. *Sinn-Analysen sind Seins-Analysen*, weil der Sinn das Sein zur geistigen Erfüllung bringt. Das kommt in den Analysen selbst darin zum Ausdruck, daß jeder Sinnakt auf den unbedingten Sinn als Abgrund des Sinnes bezogen ist. Während die bloß kritische Methode, die bei den Sinnformen stehenbleibt, dem Einwand, subjektiven Idealismus zu bringen, ausgesetzt ist, liegt es gerade im Wesen der metalogischen Methode, jede derartige Subjektivität zu durchbrechen und in der Religionsphilosophie das Problem der Realität zu lösen. Auch von hier aus ist zu sagen, daß die Wesensanalyse des Religiösen nach metalogischer Methode nicht nur keiner Ergänzung durch einen Wahrheitsbeweis bedarf, sondern vielmehr selbst die Lösung des Realitätsproblems für alle Sinngebiete in sich enthält.

II. DIE WESENSELEMENTE DER RELIGION UND IHRE RELATIONEN

1. Religion und Kultur

Religion ist Richtung des Geistes auf den unbedingten Sinn, Kultur ist Richtung des Geistes auf die bedingten Formen. Beide aber treffen sich in der Richtung auf die vollendete Einheit der Sinnformen, die für die Kultur Abschluß ist, für die Religion aber Symbol, das vom Unbedingten her zugleich bejaht und verneint wird: das ist das allgemeine Resultat der metalogischen Sinnanalyse. Die Religion ist also keine Sinnfunktion neben den übrigen. Das folgt unmittelbar aus ihrem Charakter als Richtung auf das Unbedingte. Sie, die in allen Sinnfunktionen grundlegend ist, kann selbst keine Sinnfunktion sein. Vielmehr ist das Verhältnis so, daß die Sinnfunktionen nur in der Richtung auf den unbedingten Sinn zur Sinnerfüllung kommen, daß also die religiöse Intention Voraussetzung gelingender Sinnerfüllung in allen Funktionen ist. Eine Seinssetzung, die nicht auf das unbedingt-Seiende, eine Bedeutungserfassung, die nicht auf den Bedeutungsgrund, eine Persönlichkeitsformung, die nicht auf das Unbedingt-Persönliche, ein geistiger Liebesakt, der nicht auf die unbedingte Liebe gerichtet ist, kann nicht als gelingende Sinnerfüllung anerkannt werden. Nur im „heiligen Geist“ kommt das Wesen des Geistes zur Verwirklichung. Es kommt aber zur Verwirklichung nicht in Formen, die neben den kulturellen stehen, wodurch die Unbedingtheit der Religion aufgehoben wäre, sondern eben in den kulturellen Formen; *die Kultur ist Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur*. Mit diesen Sätzen ist die vorläufige Nebenordnung der grundlegenden Deduktion wieder aufgehoben; es hat sich eine Umkehrung vollzogen, durch die das Kulturelle, das System der Sinnfunktionen, das in der Deduktion das erste war, an die zweite Stelle gerückt ist.

Der Ausgang von den Sinnfunktionen ist in der Religionsphilosophie also nur ein *vorläufiger Weg*; er führt dahin, zu zeigen, daß die Sinnfunktionen dem Sein und dem Sinn nach begründet sind in dem Religiösen, daß sie die Formen sind, die sinnlos und gehaltlos werden, sobald sie die Intention auf den unbedingten Sinngehalt verlieren. Diese Lösung aber entspricht der Forderung der Religion selbst. Sie ist die Lösung des religionsphilosophischen Grundproblems: die philosophische Analyse ist bis zu dem Punkt getrieben, wo sie sich selbst samt aller Kultur als Ausdruck des Religiösen erfaßt.

Die Einheit von Religion und Kultur als Einheit von unbedingtem Sinn-Gehalt und bedingter Sinn-Form ist das wesensmäßige Verhältnis beider. Wir nennen diese Einheit *Theonomie* und verstehen darunter die Erfüllung aller Kulturformen mit dem Gehalt des Unbedingten. Es muß nun aber die Frage gestellt werden, unter welchen Voraussetzungen es zu einer *Nebenordnung* von Kultur und Religion kommt und welche Folgen diese für beide Seiten hat. Der Weg der Religionsphilosophie geht ja von der Nebenordnung aus und zeigt erst durch die metalogische Sinnanalyse die wesentliche Einheit auf. Wir müssen jetzt, wo wir die Vorläufigkeit dieses Weges durchschaut haben, ihn von dem erreichten Ziel der theonomen Einheit aus wieder rückwärts gehen, um die Lage zu verstehen, aus der das religionsphilosophische Problem geboren ist.

Kultur ist Richtung auf die bedingten Sinnformen und ihre Erfüllung. In dieser Bestimmung ist eine Trennung von Kultur und Religion noch nicht angedeutet; denn die Sinnerfüllung aller Formen liegt im unbedingten Sinn. Aber es ist doch die Möglichkeit einer Trennung damit angezeigt, die Möglichkeit nämlich, daß der Geist sich auf die bedingten Formen und ihre Einheit richtet, ohne auf den unbedingten Sinn Rücksicht zu nehmen und darum ohne die Negativität des Unbedingten gegen die Sinneinheit zum Ausdruck zu bringen. Es ist eine Absolutsetzung des Bedingten, auf der die Trennung der Kultur von der Religion beruht. Wir nennen sie im Gegensatz zu der Theonomie *Autonomie*. In jeder Autonomie, d. h. in jeder profanen Kultur liegt ein Doppeltes: der „Nomos“, das Formgesetz, das radikal durchgeführt werden soll entsprechend der unbedingten Sinnforderung, und das „Autos“, die Selbstbehauptung des Bedingten, das in der Formfindung den unbedingten Sinngehalt verliert. Die Autonomie ist also immer zugleich Gehorsam und Widerspruch gegen das Unbedingte. Sie ist Gehorsam, insofern sie der unbedingten Sinnforderung sich unterwirft, sie ist Widerspruch, insofern sie den unbedingten Sinn selbst verleugnet. Die autonome Kultur ist, wie der Mythos weiß, immer zugleich Hybris und Geschenk des Gottes.

Der Autonomie gegenüber flüchtet sich die Religion in bestimmte Symbole, die sie der autonomen Kritik entzieht und denen sie Unbedingtheit und Unantastbarkeit zuspricht. Der unbedingte Sinn soll durch bestimmte Formen hindurch erfaßt werden, soll sich offenbaren in einer spezifisch religiösen Sphäre. Die übrigen Formen bleiben der autonomen Kultur überlassen, aber nur unter der Voraussetzung, daß sie die religiösen Symbole als unbedingt autoritativ anerkennen. Diese Gegenhaltung gegen die Autonomie ist die *Heteronomie*. Sie tritt der Hy-

bris der Autonomie entgegen und unterwirft sich dem unbedingten Sinn; aber sie versteht nicht das Gotteswerk der Autonomie, die Erfassung der reinen Formen und ihrer Einheit. Sie verfällt darum der religiösen Hybris, dem Gegenpol der kulturellen Hybris.

Autonomie und Heteronomie leben von der Theonomie und zerbrechen, sobald die theonome Synthesis gänzlich verschwunden ist. Die Autonomie ohne Gehalt des Unbedingten wird leer und ohne Lebens- und Schöpferkraft. Ebenso ist die Heteronomie ohne autonomes Formbewußtsein geistig unmöglich; sie verliert die Überzeugungskraft und wird ein sinnwidrig-dämonisches Machtmittel, bis sie zusammenbricht.

Autonomie und Heteronomie sind Spannungen innerhalb der Theonomie, die bis zum Zerreißen und damit zur Katastrophe des Geistes führen können, denn das Wesensverhältnis von Kultur und Religion ist die Theonomie. Jede Religionsphilosophie ist zu verwerfen, die von einem der beiden Pole ausgeht, ohne zur Synthesis zu kommen und den Fehler des einseitigen Ausgangspunktes wieder gutzumachen.

2. Glaube und Unglaube

Die Richtung auf das Unbedingte, von der in der Ableitung des Wesensbegriffs der Religion die Rede war, nennen wir *Glaube*. Glaube ist die in allen Funktionen des Geistes wirksame Hinwendung zum Unbedingten. Er ist also mit keiner der übrigen Funktionen identisch, weder mit einer theoretischen, wie ein häufiges Mißverständnis meint, noch mit einer praktischen, wie die entgegengesetzte Auffassung will. Glaube ist kein Fürwahrhalten ungewisser Objekte; er hat nichts mit Annahmen und Wahrscheinlichkeiten zu tun. Er ist aber auch nicht bloß die Herstellung eines Gemeinschaftsverhältnisses, wie Vertrauen oder Gehorsam oder dergl.; sondern er ist die das Theoretische und das Praktische in gleicher Weise begründende Erfassung des Unbedingten. Aber der Glaube ist auch keine besondere Funktion neben den übrigen. Er kommt nur in ihnen zum Ausdruck und ist ihre Wurzel. Es gibt ein gläubiges theoretisches und praktisches Verhalten, aber es gibt kein gläubiges Verhalten an sich. Jeder Akt des Glaubens ist eine aufnehmende oder gestaltende Wendung zum Unbedingten. Glaube ist weder bloß assensus, noch bloß fiducia. Aber in jedem gläubigen assensus ist fiducia und in jeder gläubigen fiducia ist assensus.

Glaube ist Richtung auf das Unbedingte im theoretischen und praktischen Akte; nun aber kann niemals das Unbedingte als solches Gegenstand sein, sondern nur das *Symbol*, in dem das Unbedingte ange-

schauf und gewollt wird. Glaube ist Richtung auf das Unbedingte durch Symbole aus dem Bedingten hindurch. Jeder Glaubensakt hat also einen doppelten Sinn: er richtet sich unmittelbar auf ein heiliges Objekt. Aber er meint nicht das Objekt, sondern das Unbedingte, das in dem Objekt symbolisch ausgedrückt ist. Glaube geht über die Unmittelbarkeit jedes Dinges hinaus zu dem Grund und Abgrund, auf dem es ruht.

Dem Glauben steht gegenüber die *ungläubige* Haltung. Ihr Wesen ist nicht, daß sie irgend etwas Gegenständliches nicht anerkennt oder nicht vollbringt, sondern ihr Wesen ist, daß sie bei den Gegenständen in ihrer Unmittelbarkeit, bei ihren bedingten Formen stehenbleibt und nicht hindurchdringt zu dem fundierenden Gehalt. Ungläubig ist also die typisch kulturell-autonome Haltung; aber sie ist es nur der Intention nach. Tatsächlich ist auch jeder schöpferische Kulturakt gläubig; in ihm schwingt der Sinn des Unbedingten mit. Sie wäre sonst im letzten sinn- und gehaltslos. Aber die kulturelle Intention ist als Intention ungläubig. Sie ist es auch dann, wenn sie auf die religiösen Symbole geht; denn sie meint nicht das Unbedingte, das jedes Symbol zerbricht, sondern sie meint die Einheit des Bedingten. Sie bleibt, auch wenn sie von Gott spricht, bei der Welt stehen. Gott ist für sie Synthesis der Weltform, aber nicht Abgrund der Welt. Es ist also die Dialektik der autonomen Kultur, daß sie, solange sie schöpferisch ist, im Glauben lebt, auch wenn sie die religiösen Symbole bekämpft, z. B. das „Dasein Gottes“, daß sie aber der Intention nach ungläubig ist, auch wenn sie die religiösen Symbole aufnimmt, z. B. das „Dasein Gottes“ beweist.

Gegenüber der autonomen Ungläubigkeit sucht die Religion bestimmte Formen, die symbolischen Charakter gewonnen haben, vor der autonomen Kritik zu schützen; sie gibt ihnen heteronome Gültigkeit und macht den Glauben zu einem Akt der Formzerbrechung. Glauben ist nicht mehr Richtung auf das Unbedingte durch die bedingten Formen hindurch, sondern ist Richtung auf die bedingten Formen als unbedingte. Auch der *heteronome Glaube* macht bei der bedingten Form halt, nur daß er sie nicht wie der *autonome Unglaube* als bedingte nimmt, sondern als Träger des Unbedingten. Der heteronome Glaube ist Glaube, wenn auch dämonisch verzerrter (s. u.), während der autonome Unglaube niemals dämonisch, aber auch niemals göttlich ist, sondern leerer Gehorsam gegen das Gesetz.

Mit dieser Einsicht in das Wesen des Glaubens sind die Probleme „*Glaube und Wissen*“, „*Glaube und Werke*“ gelöst. Beide Probleme entstammen dem Gegensatz von Autonomie und Heteronomie, und beide Probleme sind gelöst in der Theonomie. Der Glaube ist kein Er-

kennen und kein Handeln, das neben dem autonomen Erkennen und Handeln mit heteronomem Absolutheitsanspruch stünde. Ebenso wenig ist es ein Erkennen oder Handeln, das von dem autonomen Erkennen oder Handeln begründet werden könnte. Vielmehr ist es die in beiden wirksame und beide fundierende Richtung auf den unbedingten Sinngehalt. — Der Glaube ist das Prius des Erkennens und des sinnerfüllten Handelns. Erkennen und Handeln ohne Glaube ist leer und realitätslos. Ein Glaube aber, der durch die Anerkennung einer bestimmten Form im Erkennen und Handeln begründet werden soll, ist ein Gesetz, das unerfüllbar ist, die Wahrhaftigkeit und die Liebe zerbricht, und darum zum Kompromiß oder zur Verzweiflung führt. — Die Reformation hat von dem Gesetz des Handelns der spät katholischen Heteronomie befreit; sie hat der Geisteslage entsprechend das Gesetz des Erkennens unangetastet gelassen; der moderne Protestantismus hat von dem Gesetz des Erkennens befreit, aber in die Leere der ungläubigen Autonomie geführt. Der Sinn einer kommenden Theonomie ist es, gläubig zu sein in der autonomen Form des Erkennens und Handelns.

3. *Gott und Welt*

Der Doppeltheit von Religion und Kultur, von Glaube und Unglaube entspricht in der Objektssphäre die Doppeltheit von Gott und Welt. In einer metalogischen Religionsphilosophie kann von *Gott* nur insofern die Rede sein, als er im religiösen Akt gemeint ist. Ein außerreligiöses Reden von Gott widerspricht ebenso den methodischen wie den sachlichen Voraussetzungen. Gott ist das im Glauben gemeinte Objekt und außerdem nichts. Das bedeutet aber nicht etwa, als sollte das Objekt zu einem Produkt des Subjekts, Gott zu einer Schöpfung des Glaubens gemacht werden. Vielmehr ist der Glaube als Glaube bestimmt durch seine Richtung auf das Unbedingte; und die Realität des Unbedingten ist das Fundament aller Realitätssetzung. Aber der das Unbedingte fassende Akt ist ein Glaubensakt, und außer ihm ist das Unbedingte nicht faßbar.

Der Glaubensakt realisiert sich in theoretischen und praktischen Akten; beide setzen ein gegenständliches Objekt voraus, auf das sie gerichtet sind. Aber das Unbedingte ist kein gegenständliches Objekt. Es kann durch Objekte nur symbolisiert, nicht erfaßt werden. Das Glaubensobjekt hat notwendig symbolischen Charakter; es meint mehr, als es ausdrückt. Ob ein heiliger Stein oder ein persönlicher allmächtiger Geist geglaubt wird, immer geht die Glaubensintention über das Glau-

bensobjekt hinaus. Im Abgrund des Unbedingten verschwindet das eine wie das andere. Nicht der Ungläubige, sondern der Gläubige ist der eigentliche Atheist; und in jedem echten *Theismus*, in jeder Setzung Gottes als des Unbedingten ist ein Abgrund des *Atheismus* enthalten, ist die Setzung wieder aufgehoben. „Gott“ ist das Symbol für das Unbedingte; aber es ist ein Symbol, genau wie der Glaube als Akt — nicht als Akt-Grund und -Abgrund — ein symbolischer Akt ist. Gott ist nicht nur sein eigener Grund, sondern auch sein eigener Abgrund. — Entsprechend der Gegenwart des unbedingten Sinngehaltes in jedem Sein kann alles Seiende Symbol des Unbedingten werden. Entsprechend der unbedingten Forderung der Sinnform ist vollkommenes Symbol des Unbedingten aber nur die vollendete Sinneinheit: die Synthesis des Seienden und seine Bedeutung in Einheit mit der Synthesis des Persönlichen und ihrer Fülle. Logische und ästhetische, rechtliche und soziale, kurz metaphysische und ethische Intention treffen in diesem Symbol zusammen. Es ist weder als theoretischer Gegenstand noch als praktische Idee zu fassen, sondern nur als Einheit beider. Diese *Synthesis der Synthesen* ist das höchste, immer intendierte Symbol des Unbedingten.

Die absolute Synthesis ist aber nicht notwendig Symbol des Unbedingten. Sie ist unmittelbar betrachtet Einheit des Bedingten; als Einheit des Bedingten aber ist sie *Welt*. Die gleiche Idee kann also unmittelbare und symbolische, religiöse und kulturelle Bedeutung haben; sie kann Gott und die Welt sein. Ein Begriff wie der Hegelsche „absolute Geist“ ist unmittelbar Synthesis der Weltformen, kann aber symbolisch Gott bedeuten. Es ist nun von entscheidender Wichtigkeit für Religionsphilosophie und Theologie, diesen Unterschied in ganzer Schärfe zu fassen.

Die ungläubige Autonomie macht bei der Synthesis der Weltformen halt und setzt sie unmittelbar mit Gott identisch. Sie hebt den Abgrund in Gott auf, das Göttlich-Schöpferische, in dem auch das Dämonische enthalten ist, und sieht nicht die Negativitäten des Unbedingten gegen die Formsynthesis, die Welt. Die ungläubige Autonomie ist Idealismus, und es ist ein notwendiges historisches Schicksal, daß ihr ein Realismus folgt, in dem die dämonischen Hintergründe der Welt die Synthesis der Form verschlingen. Die *Auflösung Gottes in die Welt* hat die Zerstörung des Weltbewußtseins notwendig zur Folge. Denn die Synthesis der Weltformen ruht auf dem unbedingten Sinn-Grund und -Abgrund. Das Weltbewußtsein ist ein Produkt des Gottesbewußtseins und in seinem Bestand von ihm abhängig.

Die gläubige Heteronomie dagegen macht den Grund und Abgrund der Wirklichkeit zu einer eigenen Wirklichkeit über der Welt. Die

Wahrheit, daß das Unbedingte das Sein und die Bedeutung, die Persönlichkeit und die Liebe fundiert, wird in die Unwahrheit verkehrt, daß das Unbedingte dieses alles im gegenständlichen Sinne ist. Gott wird zu einer *Welt neben der Welt*. Er ist nicht als Welt gemeint, aber er wird es mit dialektischer Notwendigkeit, und da die Formeinheit im Wesen der Welt liegt, so zerbricht das autonome Weltbewußtsein. Andererseits erhält das Unbedingte die Qualität des Weltlichen, es wird zu einem Gegenstand und einer Eigenform, die neben der Welt steht und durch kein noch so pathetisches „Über“ von dieser „Neben“-Ordnung befreit werden kann.

Die Theonomie durchschaut den innerlich dialektischen Charakter des Gottesbegriffes. Sie dringt durch die Synthesis der Weltformen hindurch zu dem Grund und Abgrund der Welt, der *nicht innerweltlich und nicht überweltlich* ist, sondern die vollendete Weltform durchbricht und doch niemals eine eigene Form neben ihr ist.

4. Das Heilige und das Profane

Heilig ist ein sinnerfüllender Akt oder ein Sinngegenstand, insofern er Träger des unbedingten Sinnes ist, *profan*, insofern er den unbedingten Sinn nicht zum Ausdruck bringt. In der idealen Theonomie ist jede Sinnwirklichkeit und jeder Sinnakt heilig. Aber die vollendete Theonomie ist das vollendete Reich Gottes, d. h., sie ist ein Symbol und keine Realität. Die Realität ist erfüllt von den Spannungen zwischen heilig und profan und den Zerreißen der Spannung oder den schöpferischen Ausgleichformen, die in der Richtung auf vollendete Theonomie liegen. In der Realität gibt es eine spezifisch heilige Sphäre, die der profanen gegenübersteht.

Für die Erscheinung des Heiligen ist maßgeblich das Verhältnis des unbedingten Sinnes zum bedingten Sinn, das wir mit dem Doppelsymbol „Grund“ und „Abgrund“ bezeichnet haben. In jedem heiligen Sein ist die Bejahung und Verneinung des Seienden vom Unbedingten her enthalten. Die Bejahung in dem Sinne, daß das Seiende in seiner Tiefe getragen ist von einem alle Einzelwirklichkeit schlechthin überragenden Gehalt, aus dem es, wie alle Wirklichkeit, Wesenhaftigkeit, Sinn, Bedeutsamkeit schöpft; und zugleich die Verneinung in dem Sinne, daß es nicht seine Erscheinung als solche ist, die ihm diese Qualität gibt, sondern daß vielmehr seine Erscheinung wie die Erscheinung alles Wirklichen von dem Heiligen schlechthin verneint wird. Der heilige Gegenstand ist also nie an sich, sondern nur durch Negation

seiner selbst heilig; und in diese Negation seiner selbst ist eingeschlossen die Negation alles Seienden. Es ist die Doppelheit von absoluter Sinnerfüllung und absolutem Sinnabgrund, deren Gefäß jedes heilige Sein wird. Beides aber ist dem unmittelbaren Sein des Dinges, seinem Wesen als besondere Form in dem allgemeinen Formzusammenhang schlechthin zuwider. Das Heilige durchbricht die unmittelbare Form des Seienden und hat ekstatische Qualitäten. Jedes heilige Sein ist *ekstatisches* Sein, d. h. ein solches, das aus seiner unmittelbaren Formung heraustritt; es hat ein inneres Transzendieren über seine formale, kulturelle Gegebenheit hinaus. Das gilt in der subjektiven Sphäre von jedem Glaubensakt, mag er zum Ausdruck kommen im persönlichen Gebet oder in dem bewußtseinsaufhebenden Rausch der mystischen Ekstase. Es gilt im Objektiven von jedem göttlichen Symbol, sei es der auf seiner Tiefe ruhende persönliche Gott, seien es die grauenerweckenden Göttergestalten Indiens.

Für die innere Ekstase des Heiligen kann es eine dreifache Auffassung geben. Von der Heteronomie her ist das Heilige das Supranaturale, von der Autonomie her ist es das Ideale, von der Theonomie her ist es das Paradoxe. Der *Supranaturalismus* besagt, daß das Heilige sich mit dem heiligen Gegenstand oder Vorgang so geeint hat, daß dieser als ganzes in eine höhere Sphäre gehoben ist und allem anderen als Profanes gegenübersteht. Es geht dabei die Einsicht verloren, daß die Heiligkeit des heiligen Seins durch die Negation seines unmittelbaren Daseins bewirkt ist, und daß es darin mit allem anderen Profanen in gleicher Lage ist. — Der *Idealismus* hingegen will die unmittelbare Gegebenheit durch die ideale Forderung transzendieren. Er macht die Ekstase zum Enthusiasmus für das Ideal; er sieht nicht, daß auch das unmittelbar Seiende vom Unbedingten fundiert ist, und er sieht nicht, daß auch das ideale Sein vom Unbedingten negiert ist. Er vergißt bei dem Ding, wie es ist, den „Grund“ und bei dem Ding, wie es sein soll, den „Abgrund“. — Die Theonomie, die das Heilige der Idee nach in allen Formen sieht, muß den Supranaturalismus ablehnen, weil er eine bestimmte Form an und für sich heiligt, und dadurch alle anderen ausschließt; und er muß den Idealismus ablehnen, weil er die idealen Formen, die theoretischen wie die praktischen, nicht mehr unter das Nein vom Unbedingten her stellt und dadurch die realen Formen in falscher Weise entheiligt, die idealen Formen in falscher Weise heiligt. Die Theonomie selbst durchschaut den *paradoxen* Charakter des Heiligen und der Ektase, den Charakter des inneren Transzendierens, des Durchbruchs und des Symbolischen. Sie kommt dadurch sowohl dem Supranaturalismus wie dem Idealismus gegenüber zu der Einsicht, daß

das Heilig-Sein *Gnade* ist, und nicht übernatürliche Stufe, aber auch nicht natürlich-ideale Forderung. Gnade ist immer paradox, sie bricht durch die unmittelbare Form hindurch, aber sie hat keine eigene Form.

Es gibt darum keinen in den Dingen selbst liegenden Grund ihrer Heiligkeit. Sie sind nicht an sich heilig. Wohl aber gibt es Dinge und Personen, Formen und Vorgänge, die eine überlegene *Symbolkraft* haben, und deren Sinnerfüllung es ist, heilige Dinge zu werden. Oft hängt das nicht von ihnen ab, sondern von einem schicksalhaften Zusammentreffen, durch das an sich verhältnismäßig symbolunkräftige Gegenstände von der subjektiven Seite her eine außerordentliche Symbolkraft erhalten. Das allgemeine Merkmal der Symbolkräftigkeit ist der ekstatische Charakter, die Erfülltheit mit dem Gehalt des Unbedingten, die ein Ding hat oder durch subjektive Intention erhalten hat. Dieses Allgemeine kann sehr verschieden sich darstellen. Immer aber wird die Symbolkraft aufhören, sobald ein Ding ganz in den Zusammenhang der kulturellen Formen eingeordnet, ganz profan geworden ist. Darum wirkt der autonome Prozeß, der von der idealen Einheit her alle Dinge einordnet, die Profanisierung des Heiligen, während die Heteronomie dem schicksalhaft Geheiligten die Heiligkeit erhalten will und es supranatural über den formalen Sinnzusammenhang erhebt. Beides aber widerspricht dem paradoxen Charakter des Heiligen.

Dadurch, daß das Heilige positiv und negativ die unmittelbaren Bewußtseinsformen transzendiert, wird es für das Bewußtsein einerseits die Erfüllung, zu der es hinstrebt, andererseits der Abgrund, vor dem es zurückschaudert, und beides ist eins. Das erste macht das Heilige zum *Beseligenden*, d. h. zu dem, worin das Bewußtsein seine unbedingte Erfüllung findet, das zweite macht das Heilige zu dem *Unantastbaren*, dem sich das profane Bewußtsein nicht nahen darf. Das erste kommt am deutlichsten zum Ausdruck in den Seligkeitshymnen der Mystiker, das zweite in dem „Tabu“, dem plastischen Symbol der negativen Unbedingtheit des Heiligen. Aus dem ersten ergeben sich alle Versuche der Religion, durch Verbindung mit heiligen Dingen und durch ekstatische Bewußtseinsformen sich im Unbedingten und Heiligen zu vollenden. Aus dem zweiten ergeben sich alle Ideen der Reinigung und Entleerung, d. h. der Ausstoßung der profanen Bewußtseins Elemente, ohne deren Negation es nicht möglich ist, Gefäß zu werden, die Gnade zu empfangen.

5. Das Göttliche und das Dämonische

In der Sphäre des Heiligen selbst erhebt sich der Gegensatz von Göttlich und Dämonisch. *Dämonisch* ist das Heilige mit negativen Vorzeichen, das heilig Gegengöttliche. Die Möglichkeit des Dämonischen beruht auf dem eigentümlichen Verhältnis von Form und Gehalt: Die Unerschöpflichkeit des Sinngehaltes bedeutet auf der einen Seite die Sinnhaftigkeit jeder Sinnform; sie bedeutet auf der anderen Seite den unendlichen Widerstand des Stoffes gegen die Form. Das, was sinnfundierend ist, ist also zugleich sinnfeindlich durch seine innere Unendlichkeit. In der Sphäre der geistigen Sinnerfüllung wird der Widerstand des Stoffes zur positiven *Sinnwidrigkeit*, zur „Sünde“. Das Geistige hat die Dialektik, einerseits im Sein verwirklicht zu werden und dadurch an dem unendlichen Widerstand des Stoffes teilzuhaben, andererseits als Geist unter der unbedingten Forderung zu stehen, d. h. frei zu sein. Dadurch wird das unmittelbare Widerstreben des Stoffes gegen die Form in der Sphäre des Geistes zur Schuld. Das Dämonische ist der sinnwidrige Wille des Stoffes, der die Qualität des Heiligen annimmt. Er kann sie annehmen, denn er ist ein Ausdruck des Sinnabgrundes, er hat darum auch genau wie das Positiv-Heilige ekstatische Qualitäten; er ist eine Durchbrechung in der Richtung des Zerstörenden, aber eine Durchbrechung, die aus dem gleichen Abgrund kommt wie die Durchbrechung in der Richtung der Gnade. Der Unterschied ist aber der, daß die Gnade Durchbrechung der Form unter Anerkennung der Form, unter Bejahung der unbedingten Form ist, während das Dämonische sich nicht unter der unbedingten Form beugt. Das Dämonische hat alle Ausdrucksformen des Heiligen, aber es hat sie mit dem Vorzeichen des Widerspruchs gegen die unbedingte Form, und es hat sie in der Intention der Zerstörung. Die heilige Negativität des Abgrundes wird zur dämonischen Negativität durch den Verlust der unbedingten Form. Das Dämonische liegt aber so wenig wie das Göttliche im An-Sich der Dinge; diese supranaturalistische Deutung ist abzulehnen; ebenso aber auch die idealistische, nach der das Dämonische ein Zurückbleiben hinter der idealen Form ist. Die Besessenheit ist ebenso wie die Begnadetheit eine Paradoxie; und sie ist ebenso wie diese anschaulich in besonders symbolkräftigen Erscheinungen. Es ist für eine religiöse Lage nicht weniger entscheidend, wie sie das Dämonische als wie sie das Göttliche sieht. Auch ein zentrales Symbol des Dämonischen schafft die Religion: den Gegengott. Sie vereinigt in diesem Symbol die Synthesis des Seienden mit der Synthesis des Personalen, wie in dem Symbol des Göttlichen, aber mit dem Vorzeichen des

Negativen. Damit begeht sie freilich einen inneren Widerspruch, insofern zwar jede einzelne Form, die sich der Einordnung in die universale Form entzieht, dämonisch sein kann, nicht aber die universale Form selbst, die das schlechthin Seinsollende ist. Der *religiös-metaphysische Dualismus* ist unhaltbar, auch in der gemäßigten Form der Teufelslehre; das Dämonische ist Prinzip, aber nicht Idee. Es ist nur im Widerspruch zu der universalen Idee, also im einzelnen möglich. Als Prinzip aber hat es die Realität des Heiligen selbst.

Das Bewußtsein des Dämonischen setzt eine *Spaltung im Gottesbewußtsein* voraus, deren Grund die verborgene Wirkung der autonomen Form ist. Während in dem indifferent-religiösen Bewußtsein das Dämonische und das Göttliche, die Negativität des Abgrundes und des unbedingten Sinngrundes identisch sind, kämpft in dem zwiespältig gewordenen Bewußtsein der Gott, der Träger des Sinnes ist, gegen den Gott, der Träger des Sinnwidrigen ist. So ist z. B. das ekstatische Menschenopfer vom primitiven Kannibalismus bis zur höchsten Askese Schritt für Schritt in das Bewußtsein der Dämonie gedrängt und der Moloch zum Symbol des Dämonischen gestempelt worden. Die Bejahung des Persönlichen und Sozialen von der Religion her hat die heilige indifferente Form in ihrem sinnwidrigen Charakter offenbart und sie als dämonisch gekennzeichnet.

Durch den Gegensatz des Göttlichen und des Dämonischen in der Sphäre des Heiligen wird der Begriff des Heiligen selbst dialektisch. Das Heilige in der ursprünglichen Auffassung bezeichnet in gleicher Weise das Göttliche und das Dämonische. Sobald aber der Zwiespalt im religiösen Bewußtsein das Dämonische als Dämonisches kennzeichnet, wird der Begriff des Heiligen dem Göttlichen gleichgesetzt. Das Heilige wird zugleich das Richtige, das Geforderte. Diese Entwicklung spiegelt sich besonders deutlich in dem Begriff der *religiösen Reinheit*. Das Heilige im Sinne des „Tabu“, des Unantastbaren, Gefährlichen ist zugleich das Unreine, dem gegenüber das Profane rein ist. Mit der Spaltung des Heiligen in Göttliches und Dämonisches bleibt der Begriff des Unreinen an dem Dämonischen hängen, während das Göttliche als das Reine erscheint. Das Heilige im Sinne des Göttlichen und das Profane treten also gleichzeitig unter die Kategorie des Reinen. Göttliches und Profanes stehen gemeinsam dem Dämonischen gegenüber. Sie bejahen gemeinsam die Form im Gegensatz zum Dämonischen, das die Form zerbricht.

III. GEISTESGESCHICHTE UND NORMBEGRIFF DER RELIGION

1. Die religiösen Grundrichtungen

Aus dem Gegensatz von Göttlich und Dämonisch ergeben sich die religiösen Grundrichtungen und damit die geistesgeschichtliche Konstruktion der Religionsgeschichte. Ganz allgemein freilich gilt, daß in keiner religiösen Erscheinung ein Element des Wesens der Religion fehlen kann, daß also in jeder Religionsform die *Einheit von Form und Gehalt* zu finden sein muß. Sie ist nicht nur das ideale Ziel, sondern auch die wesenhafte Voraussetzung der religiösen Entwicklung. Der Unterschied ist aber der, daß die Einheit von Form und Gehalt als Ausgangspunkt indifferent ist gegen den Zwiespalt des Heiligen in Göttliches und Dämonisches, während die Einheit von Form und Gehalt als Zielpunkt das Dämonische ausgestoßen, respektive dem Göttlichen eingeordnet hat. Die Bewegung vom Ausgangspunkt zum Zielpunkt wird also getragen von dem Kampf des Göttlichen gegen das Dämonische. Natürlich sind Ausgangs- und Zielpunkt lediglich ideal, nicht zeitlich gemeint. Es sind Konstruktionspunkte, keine Realitäten. Die Wirklichkeit liegt zwischen ihnen, aber so, daß sie durch ihre innere Dialektik immer von einem zum anderen Punkt getrieben wird, in Fortschritt oder Rückfall.

Durch die antidämonische Wirkung der Form löst sich die ursprüngliche Indifferenz in die Polarität zweier Grundhaltungen auf, deren eine wir die sakramentale, deren andere wir die theokratische Richtung nennen. — Die *sakramentale* Haltung ist insofern von der Kritik der Form erfaßt, als sie nicht mehr indifferent in allem Wirklichen das Heilige anzuschauen vermag, sondern bestimmte Wirklichkeiten und Formen als *Träger des heiligen Gehaltes* betrachtet. Diese Dinge und Handlungen erhalten eben dadurch sakramentale Qualität. Ihre Bedeutung beruht darauf, daß in ihnen als endlichen, bedingten Wirklichkeiten die Gegenwart des unbedingten Sinngehaltes erlebt wird.

Der sakramentalen Richtung steht polar gegenüber die *theokratische*. Sie ist die Trägerin der antidämonischen Kritik. Wir nennen sie theokratisch — in leichter Abweichung von dem üblichen Sprachgebrauch —, weil sie die Wirklichkeitsformen im Handeln und Erkennen der unbedingten Form, dem göttlichen Gehorsam, unterwerfen will. Sie hat an sich nichts mit Priesterherrschaft zu tun, kann aber dazu verzerrt werden. Die Theokratie wendet sich gegen die Heiligung bestimmter

sakramentaler Wirklichkeiten. Sie verlangt Gehorsam gegen die unbedingte Form, die jede Einzelform kritisch verneint. Die Theokratie ist erfüllt vom Kampf gegen alle heiligen Dämonien, die mit dem Sakramentalen verknüpft sind. Sie will die *Herrschaft Gottes* aufrichten. Aber wie im Sakramentalen ein theokratisches, so ist in der Theokratie ein sakramentales Element. Die heilige Forderung muß, wenn sie konkret sein will, von einem heiligen Träger, einem Offenbarungsmittler ausgehen, der nun um seiner theokratischen Kraft willen sakramentale Weihe erhält. Aus diesem sakramentalen Elemente der Theokratie können neue Dämonien sich entwickeln, die zu neuen theokratischen Reaktionen oder zu autonomer Auflösung führen.

Auf dem Boden der sakramentalen Grundhaltung kann die Auflösung des Sakramentalen zu einer Erscheinung führen, die zu den umstrittensten der Geistesgeschichte gehört, zur *Mystik*. Man hat gegenwärtig versucht, die Mystik zu einem Grundtypus der Religion zu machen und sie der *prophetischen Religion* gegenüberzustellen. Aber dieser Gegensatz ist unzureichend gefaßt. Das Prophetische ist eine viel zu enge Charakterisierung des Theokratischen, wenn auch zutrifft, daß das Prophetische als kritische Bewegung dem Theokratischen zugeordnet ist. Die großen durchschlagenden theokratischen Bewegungen sind von prophetischen Persönlichkeiten getragen. Aber das Wesen der Theokratie ist damit keineswegs erschöpft.

Andererseits ist die Mystik überhaupt keine eigene Grundrichtung. Mystik bedeutet Vereinigung mit dem unbedingten Sinngehalt als Grund und Abgrund alles Bedingten. In diesem Sinne ist *Mystik aller Religion wesentlich*. Denn die Richtung auf den unbedingten Sinngrund ist ein Wesenselement der Religion. — *Mystik als besondere religiöse Erscheinung* tritt da auf, wo das Streben, eins zu werden mit dem unbedingten Sinngehalt, sich loslöst von dem anderen Element der Religion, der Bejahung der Form. Das geschieht aber, wo auf dem Boden der sakramentalen Grundhaltung die innerreligiöse Dialektik zu einer Zersetzung der einzelnen sakramentalen Formen geführt hat und der theokratische Wille zur Verwirklichung der unbedingten Form fehlt. Mystik ist die radikale Ekstase, die jenseits aller Formen den Gehalt selbst zu fassen sucht. In der *Ekstase*, dem Heraustreten aus allen Bewußtseinsformen oder der *Versenkung*, dem Eingehen in den Bewußtseinsgrund, findet sie ihre Erfüllung. Die Mystik ist darum, wie die indifferent-sakramentale Geisteslage, gleichgültig gegen die bedingten Formen. Sie beteiligt sich nicht an dem theokratischen Kampf, auch wenn sie weithin mit der theokratischen Kritik einverstanden ist. Sie gibt infolgedessen dem Dämonischen Spielraum, und ihr eigenes

Ziel, die Aufhebung aller Formen, auch der Persönlichkeit, ist ebenso göttlich wie dämonisch zu werten. Die Mystik bleibt bewußt auf dem Boden der sakramentalen Haltung. Sie will nichts anderes, als den Gehalt, der im Sakramentalen gemeint ist, rein erfassen. Sie übt keine Kritik an Mythos und Kultus, sondern sie erhebt sich über beide. Da aber die Erfassung des reinen Gehalts ohne Formen unmöglich ist, so ist auch der radikale Mystiker auf Formen angewiesen. Er steht nicht nur jenseits der sakramentalen Symbole, sondern er benutzt sie auch und gibt ihnen eine letzte Vertiefung. Die Mystik ist eben keine eigene Richtung, sondern die radikale kritisch-bewußte Form der sakramentalen Haltung. Beide sind gerichtet auf das gegenwärtige Unbedingte, der Sakramentalismus in gegebenen, konkreten Formen, die Mystik jenseits aller Form.

Demgegenüber ist die Theokratie gerichtet auf das geforderte Unbedingte, auf die reine Form. Sie ist die *reformatorische Bewegung* in der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Während die sakramentale Richtung den Grundstock und die immerwährende Basis des religiösen Lebens schafft, äußert sich die theokratische Richtung in großen Reformbewegungen: wie jüdische Prophetie, Urchristentum, Mohammedanismus, christliche Sekte, Protestantismus, insonderheit Calvinismus. Hier ist überall der anti-dämonische Kampf aufgenommen und die Forderung einer gerechten Sozialordnung, einer sittlichen Persönlichkeitsform, einer wahren Gotteserkenntnis erhoben. Die unmittelbare Einigung mit dem Unbedingten durch Teilnahme an den sakramentalen Dingen und Handlungen wird verworfen. Die Gemeinschaft mit dem heiligen Gehalt geht durch die gültige Form. Die Reinheit im sittlichen Sinne ist Vorbedingung der Teilnahme am Heiligen. Das Göttliche ist die unendliche Forderung. Würde aber die Theokratie im Gesetz nur die Gesetzesform bejahen, so würde sie aufhören, Religion zu sein und autonome Ethik oder Metaphysik werden. Solange sie noch Religion ist, hat sie den auch im Gesetz gegenwärtigen Gott, dessen Heiligkeit sich aber in der unbedingten Forderung äußert. In der vollendeten, sittlichen Theokratie ergibt sich daraus die ungeheure *Spannung* zwischen der unbedingten Forderung und der bedingten dämonisch beherrschten Wirklichkeit, aus der die Erscheinungen der religiösen Verzweiflung und die Durchbrüche der Gnadenreligion als Synthesis von theokratischer und sakramentaler Richtung folgen. Das theokratisch-reformatorische Prinzip ist also das eigentlich Bewegende in der Religionsgeschichte. Aus ihm kommt die Zersetzung des Sakramentalismus, aus ihm der Durchbruch zur Synthesis der Gnadenreligion.

gion, während die sakramentale Geisteslage auch in ihrer mystischen Auflösung die ruhende Basis darstellt, von der alle Bewegungen ausgehen, die nie ganz verlassen werden kann und zu der in paradoxer Synthesis alle Bewegungen zurückkehren.

Die theokratische Bewegung ist aber nicht nur der Träger der innerreligiösen Entwicklung. Auf ihr beruht auch die Möglichkeit der *autonomen Kultur*. Denn Theokratie und Autonomie sind darin eins, daß sie auf die Form gerichtet sind. Sie unterscheiden sich nur darin, daß die Theokratie die Form als Trägerin des unbedingten Gehaltes, die Autonomie die Form um ihrer selbst willen sucht.

2. Die Religionsgeschichte und der normative Religionsbegriff

Wir können auf Grund dieser Sachlage die Richtungen der Religionsgeschichte in folgender Weise darstellen: die sakramentale Geisteslage als Ausgangspunkt aller Bewegungen ist indifferent gegen den Unterschied des Göttlichen und Dämonischen. Man hat diesen Zustand als *Naturreligion* bezeichnet. Aber dieser Begriff führt irre: denn nirgends wird die Natur als solche verehrt. Die Natur gibt die Symbole, aber was sie bedeuten, ist nicht Natur. Viel richtiger ist es, von einer *Religion der Indifferenz* zu reden, sich dabei aber bewußt zu bleiben, daß es eine reine Indifferenz in der Wirklichkeit nicht gibt.

Gegen die sakramentale Indifferenz wendet sich die theokratische Kritik, die bis zur autonomen Austreibung jedes sakramentalen Gehaltes führen kann, in ihrer vollkommenen religiösen Form aber als Religion der unendlichen Forderung, als *Religion des Gesetzes*, bezeichnet werden muß. Unter der Wirkung ihrer Kritik kann die sakramentale Religion sich auf bestimmte Symbole festlegen und heteronom werden, d. h. sie kann das Element des Gesetzes in sich selber aufnehmen. Sie kann aber auch durch Zersetzung ihrer konkreten Symbole zur *radikalen Mystik* emporgetrieben werden. Insofern die Mystik über alles Gegebene hinaustreibt, ist auch sie Gesetz, wenn auch Gesetz mit der Forderung, alles Gesetz und alle Form im Bedingten aufzuheben. Es ist darum möglich, diese ganze, durch die theokratische Kritik geschaffene Lage als Gesetzesstufe der religiösen Entwicklung gegenüber der Stufe der unmittelbar sakramentalen Haltung zusammenzufassen. Das Ziel aber der ganzen Bewegung ist die Verbindung der theokratischen Forderung und mystischen Negativität mit der sakramentalen Heiligung *eines* Konkreten. Da nun diese Einheit des gegenwärtigen und des geforderten Heiligen nicht gemacht, sondern

nur als Durchbruch erfahren werden kann, sprechen wir von *Religion der Gnade* oder von der *Religion des Paradox*.

Die Synthesis der Gnade oder des Paradox ist irgendwie in jeder Religion verwirklicht. Sie ist es um so reiner und bedeutungsvoller, je radikaler das theokratische Element ist, je schwerer darum der Rückfall der Paradoxie in sakramentale Indifferenz ist. — Wo der theokratische Geist nicht Wurzel geschlagen hat, aber die sakramentale Haltung zersetzt ist, kommt es zur Verneinung alles konkret gegenwärtigen Heiligen, zur radikalen Mystik. Aber während die Gnade in ihrer Paradoxie leben kann, muß die Mystik an dem Widerspruch zerbrechen, eine Bewußtseinsform verwirklichen zu wollen, in der das Bewußtsein mit allen Formen aufgehoben ist. Dennoch ist die Mystik auch in ihrer radikalen Form für die Religion des Paradox nicht bedeutungslos. Sie ist die große, religionsgeschichtlich entscheidende Kritik an der leeren theokratischen, autonomen und heteronomen Gesetzmäßigkeit. Sie ist das stärkste Symbol für die Richtung auf den heiligen Gehalt und der ständige Hintergrund auch der Religion des Paradox.

Die genannten Grundrichtungen der Religionsgeschichte und ihre normative Synthesis sollen die begrifflichen Mittel für die *Konstruktion der Religionsgeschichte* darbieten. Ihr Sinn ist nicht der, schematisch auf die einzelnen Religionen angewandt zu werden. In der Wirklichkeit ist keine Richtung rein zu finden; jede Religion hat Elemente aller Richtungen in sich; aber die Stärke und Art ist allenthalben verschieden und bewirkt die großen Verschiedenheiten der Religionsgeschichte.

Die Aufstellung eines religiösen Normbegriffs als Synthesis der verschiedenen Richtungen steht im Gegensatz zu zwei Auffassungen, deren eine nach Art der Typenlehre die Richtungen nebeneinander gleichberechtigt sieht, während die andere das Ideal in einer universalen Religion sieht, die alle Richtungen in gleicher Stärke in sich befaßt. Beides ist abzulehnen. Die *typologische Auffassung* gehört überhaupt nicht in die normative Geisteswissenschaft, deren Wesen es ist, Normbegriffe zu schaffen. Die entgegengesetzte Auffassung aber führt zu dem Ideal einer *komplexen Religion*, in der die verschiedenen Elemente nicht synthetisch vereinigt, sondern äußerlich organisatorisch, d. h. gesetzlich zusammengefaßt sind.

Die allgemeinen Bestimmungen über die Konstruktion der Religionsgeschichte und den religiösen Normbegriff sind maßgebend für den Gottesbegriff und den Glaubensbegriff. — Die indifferent-sakramentale Geisteshaltung symbolisiert das Heilige in zahlreichen Formen, die ihre Synthesis in der unbedingten Form nicht gefunden haben und darum

zugleich göttlichen und dämonischen Charakter tragen. Je näher eine Religion der Indifferenz steht, desto weniger kommt es in ihr zu eigentlichen Gottesvorstellungen. Die Dinge in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit sind Träger des Heiligen. Je stärker die Form sich durchsetzt, je mehr Begriff und Anschauung sich von einander loslösen, desto mehr kommt es zum eigentlichen *Polytheismus*, dessen höchste Form ein monarchischer Polytheismus, etwa nach Art der griechischen Mythologie ist. Durch Zersetzung des Polytheismus entsteht der *mystische Monotheismus*, der sich über alle einzelnen Gottheiten erhebt und den reinen Gehalt in paradoxen Begriffen, wie Nirwana, Überseiendes, Abgrund, symbolisiert. Aber dieser mystische Monotheismus hat den Polytheismus, aus dem er abstrahiert ist, in sich, genau wie die mystische Haltung an die sakramentale gebunden bleibt. Infolgedessen kann der mystische Monotheismus den Polytheismus stehen lassen oder auch völlig in ihn zurückschlagen. — Eine besondere Erscheinung des sakramentalen Gottesbegriffs ist der *mythische Dualismus*, wie er besonders von der persischen und den davon abhängigen Religionen vertreten wird. Die theokratische Kritik hat zu einer Konzentration des Göttlichen auf der einen, des Dämonischen auf der anderen Seite geführt. Der Dualismus ist in hohem Maße antidämonisch, zugleich aber selbst dem Dämonischen unterworfen, denn er spaltet die absolute Formeinheit in zwei selbständige Formeinheiten. Aber das Dämonische ist keine Formeinheit, sondern das formzersprengende Prinzip.

Die reine Theokratie ist *exklusiv monotheistisch*. Sie verneint die vielen Gottheiten von dem einen Gott aus, der Träger der unbedingten Form ist, dem eifersüchtigen Gott, der keine dämonische Zerspalttheit duldet. Je mehr er sich aber von seiner polytheistischen Basis entfernt, desto abstrakter, transzendenter und formaler wird er. — Die vollendete Religion der Gnade geht hindurch durch den exklusiven Monotheismus. Sie bleibt aber nicht in dieser Sphäre des Gesetzes, sondern sie nimmt aus dem sakramentalen Polytheismus ein Symbol, das die religiöse Paradoxie zu vollendetem Ausdruck bringt: das Symbol des *göttlichen Mittlers*. Das Endliche, Bedingte, das in paradoxer Weise Träger des Unbedingten ist und um deswillen sich selbst als Endliches aufhebt, die Anschauung des menschengewordenen, niedrigen und sterbenden Gottes ist das eigentliche religiöse Mysterium, das kaum einer Religion ganz fehlt, das in den Mysterienreligionen in den Mittelpunkt gestellt und im Christentum zu entscheidender religionsgeschichtlicher Würde erhoben ist. Natürlich ist nicht das Symbol als solches entscheidend für die Höhe und Kraft einer Religion. Erst da, wo die radikale theokratische Kritik jedes dämonische Element an dem

göttlichen Mittler überwunden und ihn zum Träger der unbedingten Form gemacht hat, ist die Synthesis der religionsgeschichtlichen Richtungen erreicht. Erst da kann der exklusive Monotheismus ohne Gefahr dämonischer Zersplitterung ein polytheistisches Element in sich aufnehmen und damit aus der Religion des Gesetzes zur Religion der Gnade werden. Die Darstellung dieses Symbols in konkreter Form ist die zentrale Aufgabe der normativen Religionslehre oder Theologie.

Die gleichen Polaritäten und Synthesen gelten nun auch für den Glaubensbegriff. In der indifferent sakramentalen Geisteslage ist der *Glaube* nicht geschieden von dem *autonomen Unglauben*. Gläubig ist die Erfassung aller Dinge, denn sie alle sind Mittler des Unbedingten. Unter dem Einfluß der Formkritik dringt ein Element des Unglaubens, der zugleich autonomer Gehorsam gegen die Form ist, in den Glauben ein und kennzeichnet eine Fülle von Glaubensformen als *Aberglaube*. Aberglaube ist ein von Theokratie und autonomer Form ins Dämonische gedrängter Glaube. In der Mystik ist der Glaube zersetzt. An seine Stelle soll die den Glauben überbietende *Einswerdung* mit dem unbedingten Gehalt treten. Die Eigenformen der Dinge werden nicht in paradoxer Weise zu Gegenständen des Glaubens, sondern sie werden übersprungen. Dennoch ist auch die mystische Haltung gläubig. Sie kann die letzte Form, das Sein und das Bewußtsein, nicht aufheben, sondern nur durchbrechen. — In der radikalen Theokratie entsteht die Spannung zwischen Unglauben gegenüber allen endlichen Formen und Glauben an die unbedingte Form. Es entwickelt sich der *Glaubenskampf*, der entweder mit einem Kompromiß zwischen Glaube und Unglaube oder mit dem Glauben an das Paradox endigt. — Der *Glaube an das Paradox*, der unter Anerkennung der unbedingten Forderung die Gegenwart des unbedingten Gehaltes in einer bedingten Form bejaht, ist die Lösung der inneren Antinomie des Glaubens.

Es ist nicht Aufgabe der Religionsphilosophie, zu entscheiden, an welches konkrete Symbol sich die Religion des Paradox anschließen kann, oder besser, welches konkrete Symbol begründend für den normativen Religionsbegriff ist. Das ist Aufgabe der Theologie, die notwendig *konfessionell* ist, weil sie das Bekenntnis zu einem konkreten Symbol in sich schließt. Sie braucht darum nicht weniger allgemeingültig zu sein als die Religionsphilosophie. Wenn sie den paradoxen symbolischen Charakter des Glaubensinhalts begriffen hat, muß sie auch sich selbst und ihre Erfassung des Unbedingten unter das Nein des Unbedingten stellen. Sie wird um so tiefer in der Religion des Paradox stehen, je mehr es ihr gelingt, in dem eigenen Symbol das Nein des Unbedingten gegen jedes Symbol anzuschauen.

3. Die religiösen Richtungen in der autonomen Kultur

Die Sinnanalyse hat gezeigt, daß die Kultur, zwar nicht der Intention, aber der Substanz nach religiös ist. Es muß infolgedessen möglich sein, in der Kultur die gleichen Grundrichtungen wiederzufinden wie in der innerreligiösen Entwicklung. Der Unterschied ist nur der, daß die Kultur, weil sie auf die einzelnen Formen und ihr Gesetz gerichtet ist, die Negativität des Unbedingten gegen jede Form nicht in sich trägt. Demgemäß verschwindet die religiöse Ekstase und der ekstatisch-symbolische Charakter der religiösen Objekte, und an ihrer Stelle tritt der Enthusiasmus und die subjektiv schöpferische Qualität der Kulturdinge. Auch im *Enthusiasmus* und im *Schöpferischen* ist ein ekstatisches formzersprengendes Element. Aber es dringt nicht über die Form hinaus, und es wagt nicht, auch die vollendete Form im Abgrund des Unbedingten verschwinden zu lassen. Das Wort Enthusiasmus, d. h. Gott-erfülltheit, entstammt der religiösen Sphäre. Es hat sich aber in wachsendem Maße von seiner religiösen Grundbedeutung losgelöst und bietet sich als zweckmäßiger Begriff zur Unterscheidung der religiösen und kulturellen Haltung an.

Trotz dieses Unterschiedes bleibt in der Kultur der innerreligiöse Richtungsgegensatz wirksam. Für den Ausgangspunkt freilich, die sakramentale Indifferenz, kann es in der Kultur keine Analogie geben. Denn für diese Geisteslage ist es gerade eigentümlich, daß die Form in ihr noch nicht hervorgetreten ist. Das gleiche gilt aber auch für die Religion des Paradox, deren Wesen es ist, daß eine konkrete Form Träger des unbedingten Gehaltes ist, die also wieder jenseits der Kultur steht und eine Synthese des Kulturellen und Religiösen darstellt. Nur der Gegensatz innerhalb der formkritisch durchdrungenen religiösen Sphäre kann sich in der Kultur bemerkbar machen, also der Gegensatz von Sakramentalem und Theokratischem.

In Analogie mit der sakramentalen Richtung schafft die Kultur die *pantheistische Grundhaltung*. In Analogie mit der theokratischen Richtung schafft die Kultur den *kritischen Rationalismus*. Wie sich die Religionsgeschichte in der Polarität von Sakramentalem und Theokratischem bewegt, so die Kulturgeschichte, auf ihre letzte Intention hin betrachtet, in dem Gegensatz von Pantheismus und kritischem Rationalismus. Auf die Frage nach dem religiösen Charakter beider Richtungen, ist demnach zu antworten: keineswegs ist es angängig, eine dieser beiden Formen, etwa den Pantheismus, in die Religionsgeschichte aufzunehmen und die andere auszuschließen. Der kritische Rationalismus ist genauso wie der Pantheismus auf die absolute Synthesis ge-

richtet, nämlich als Forderung. Und der Pantheismus ist ebensowenig auf das Unbedingte als solches gerichtet wie der ethische Rationalismus, denn er kennt sowenig wie dieser die Negativität des Unbedingten auch gegen die vollendete Formsynthesis. Der Pantheismus ist ebensowenig wie der ethische Rationalismus Religion. Beide aber leben von der Religion. Es besteht nun aber insofern ein Unterschied zwischen beiden, als die autonome Kultur als Ganzes auf dem Boden der theokratischen Formkritik steht, also mit ihr in gemeinsamen Gegensatz gegen den Sakramentalismus. Wenn nun innerhalb der Kultur der Gegensatz von sakramental und theokratisch als Gegensatz von Pantheismus und kritischem Rationalismus erscheint, so folgt daraus, daß die konsequent kulturelle Haltung die kritisch-rationalistische ist; denn in ihr offenbart sich deutlich der unendliche Wille zur Formfindung, die Wurzel der kulturellen Autonomie. Der Pantheismus dagegen, die Bejahung der Welt als vollendeter Sinneinheit, gibt den Dingen eine Art sakramentaler Weihe. Nicht wie die sakramentale Indifferenz — der Pantheismus ist ja durch die Formkritik hindurchgegangen —, aber doch so, daß der unendliche dämonische Widerspruch gegen die Formeinheit übersehen und der unbedingte Sinnabgrund vergessen wird. Der Pantheismus ist *Idealismus*. Als Idealismus aber zerbricht er an der Realität des Dämonischen und wird naturgemäß durch eine *pessimistisch-dämonische Weltanschauung* abgelöst. Der Pantheismus ist nur lebensfähig, solange er getragen ist von dem Gehalt des mystischen Monotheismus. Je mehr dieser Gehalt entströmt — und er muß entströmen infolge der Richtung auf die Form —, desto idealistischer und unwirklicher wird der Pantheismus.

Aber auch der kritische Rationalismus ist nicht aus sich lebensfähig. Mit der unendlichen Forderung, die nie Wirklichkeit werden kann, verliert er den sakramentalen Gehalt, der in der echten Theokratie lebt. An seine Stelle tritt das Dämonische in naturalistischer Form, zersprengt die Kultur und treibt nach einer Periode der Anarchie zu neuen sakramentalen Bindungen. Die *Tragödie der autonomen Form* in der griechischen Geistesgeschichte ist das große, religionsgeschichtlich unermesslich wichtige Beispiel für den Weg der radikalen Autonomie. Wie der Pantheismus vom Sakramentalen, so lebt der kritische Rationalismus vom Theokratischen, und beide zerbrechen, wenn sie diesen ihren Grund völlig verlassen haben.

Die autonome Kultur ist dazu bestimmt, einzugehen in die Religion des Paradox. Durch das konkrete Symbol wird die Kultur in gleicher Weise befreit von ihrer entleerenden kritischen Unendlichkeit wie von der unwirklichen idealistischen Vollendetheit. In dem konkreten Sym-

bol ist die Gegenwärtigkeit des Unbedingten angeschaut und erlebt, und ist der antidämonische Kampf konkret dargestellt und verwirklicht. Umgekehrt ist die Autonomie der Kultur das entscheidende Hindernis für eine heteronom sakramentale Rückbildung der Gnadenreligion. In beiden Richtungen, in der sakramentalen wie in der theokratischen, wirkt die Autonomie in dieser Beziehung. Die pantheistische Richtung hindert eine heteronome Verengung durch das konkrete Symbol. Sie wirkt eine Ausstrahlung des Sakramentalen von dem zentralen Symbol aus auf alles Wirkliche. Sie schafft einen durch die Form gebundenen *Pansakramentalismus*, der dennoch nicht idealistisch bleibt, sondern in dem konkreten Symbol seinen realen Glaubensgrund hat, und das kritisch-rationalistische Motiv bewirkt, daß die theokratische Gestaltung sich nicht auf einen innerreligiösen Kreis einschränkt, sondern die Aufgabe in sich aufnimmt, die Wirklichkeit auf allen Gebieten der rationalen Form zu unterwerfen; nur daß sie dabei getragen ist von einem konkreten, sinngebenden Symbol, und nicht von der Leere der unendlichen, rationalen Kritik verschlungen wird.

So schließen sich in der Religion des Paradox alle Wesenselemente von Religion und Kultur zusammen und schaffen die *theonome Geisteslage*, die das im Wesen des Sinnes selbst angelegte Ziel aller Sinnverwirklichung ist.

DIE KATEGORIEN DER RELIGION

I. DIE RELIGIÖSEN KATEGORIEN
DER THEORETISCHEN SPHÄRE1. *Der Mythos*

Ein entscheidendes Ergebnis der Wesenslehre der Religion war die Einsicht, daß die Religion keine Funktion neben anderen ist, sondern die alle Funktionen tragende Wendung des Geistes zum Unbedingten. Eine philosophische Kategorienlehre der Religion muß sich demgemäß mit der Erscheinung des Religiösen in den einzelnen Sinngebieten beschäftigen. Sie muß zeigen, durch welche Kategorien in den verschiedenen Gebieten religiöse Gegenstände konstituiert werden, wie sich diese Kategorien den religionsgeschichtlichen Richtungen entsprechend verändern, wie sie sich zu den profan-kulturellen Kategorien verhalten und wie sie mit dem normativen Religionsbegriff zu normativer Fassung kommen. Gegenüber dem ersten Teil der Religionsphilosophie, der das Wesen der Religion behandelt, das in allen Sinngebieten gleich wirksam ist, und der infolgedessen auch *allgemeine Kategorienlehre* der Religion genannt werden könnte, handelt es sich jetzt um die *spezielle Kategorienlehre*, die auch als philosophische Erscheinungslehre bezeichnet werden könnte. Die spezielle Kategorienlehre der Religion zerfällt entsprechend dem Aufbau der Sinnfunktionen in einen theoretischen und einen praktischen Teil. Der erste behandelt die *Kategorien der religiösen Metaphysik*, der zweite die *Kategorien des religiösen Ethos*. Denn Metaphysik ist theoretische, Ethos ist praktische Richtung auf das Unbedingte.

In der theoretischen Sphäre unterscheiden wir die *Philosophie des Mythos* und die *Philosophie der Offenbarung*. Offenbarung ist die Form, in welcher das religiöse Objekt dem religiösen Glauben theoretisch gegeben ist. Mythos ist die Ausdrucksform für den Offenbarungsinhalt.

Im *Mythos* vereinigen sich logische und ästhetische Erfassung des Unbedingten. Der Mythos ist nicht nur ästhetisch: er will Wahres und

Wirkliches zum Ausdruck bringen. Und er ist nicht nur logisch: er will den Gehalt des Unbedingten anschaulich erfassen. Beides ist eins im ursprünglichen Mythos.

Je näher eine Religion der sakramentalen Indifferenz steht, desto mehr hat die Anschauung aller Dinge mythischen Charakter, so daß man es teilweise vermeidet, in dieser Geistesfrage überhaupt vom Mythos zu reden. Aber nur deswegen ist hier kein eigener Mythos zu finden, weil alles Wirkliche unmittelbar mythische Qualitäten hat, weil das später Profanisierete noch symbolkräftig genug ist, um Ausdruck des Heiligen zu sein und der Gegensatz von heilig und profan noch keine wesentliche Bedeutung hat. — Erst wenn die profanisierende Wirkung der theokratischen Kritik und der autonomen Form sich bemerkbar machen, wenn der Begriff das Einzelne dem Allgemeinen unterordnet und es entwertet und die geistige Persönlichkeit sich aus der mystischen Naturverbundenheit erhebt, nimmt der Mythos konkretere Formen an. Das Heilige konzentriert sich auf übergreifende personhaft gedachte Gestalten, die Götter, während die heiligen Menschen und Dinge entweder zu gottfeindlichen dämonischen Wesen oder zu Offenbarungsmittlern, also zu Trägern vermittelter Heiligkeit herabgedrückt werden. Es ist dies die *Mythologie der großen Kulturreligionen*, in der eine Sphäre höchster Heiligkeit, die Götterwelt mit meistens monarchischer Spitze, über einer Sphäre von niederen Geistern und Dämonen steht, die ihrerseits überleitet zu hierarchisch abgestuften Heiligkeiten in der persönlichen und dinglichen Sphäre.

Gegen diese polytheistische Mythologie wendet sich einerseits der innerreligiöse Zersetzungsprozeß, der zur mystischen Entleerung des Mythos führt, andererseits die theokratische Kritik, die den Mythos überhaupt aufheben will. Beide können an die monarchischen Tendenzen des Mythos anknüpfen. Die Mystik negiert den Mythos nicht eigentlich, sondern sie entleert ihn durch ihre abstrakten Symbole. Sie kann sich deswegen mit dem Mythos verbinden, speziell mit der *hierarchischen Stufenform des Mythos*, als deren höchste Stufe sie sich dann darstellt, wie z. B. im Neuplatonismus. — Die Theokratie dagegen bekämpft den Mythos mit solchem Nachdruck, daß sie sogar den Namen für ihre eigenen Symbole ablehnt. Sie faßt das Mythische, das eine allgemeine Kategorie des Religiösen überhaupt ist, als eine spezielle Eigenschaft des Dämonisch-Sakramentalen auf. Aber auch sie kann die mythischen Symbole nicht entbehren, solange sie Religion und nicht bloße Gesetzesverkündung ist, solange sie von Gott und seinem Tun spricht. Besonders nachdrücklich kämpft die Theokratie gegen die unteren Sphären des Heiligen, gegen Halbgotthei-

ten und Dämonen, gegen heilige Personen und Dinge. Wo sie derartige Begriffe dennoch übernimmt, entkleidet sie sie ihrer mythisch-sakramentalen Heiligkeit; sie werden zu *Funktionären* der theokratischen Weltgestaltung. Ihre Heiligkeit ist ihr Gehorsam gegen die reine Form. Substantielle Heiligkeit aber kommt keinem Endlichen zu.

In der Religion des Paradox wird auf dem Boden der antimythischen theokratischen Kritik das mythische Element wieder aufgenommen. Die Anschauung einer *innergöttlichen Spannung* und Lebendigkeit überwindet den abstrakten Gesetzescharakter, den Gott in der reinen Theokratie erhält. Die Religion des Paradox ringt um einen Mythos, in dem alle dämonisch-mythischen Elemente ausgeschaltet sind und die unbedingte Einheit des Göttlichen zu vollkommenem Ausdruck kommt.

In der autonomen Kultur geht der Mythos über in *Metaphysik*. Die rationalen Formkräfte bemächtigen sich der heiligen Symbole, bald mehr in ästhetischer, bald mehr in logischer Form und bilden sie um zu kulturellen Schöpfungen. Die Metaphysik ist lebendig, solange der heilige Gehalt ihren Schöpfungen noch innewohnt, solange das sakramentale Element gewahrt bleibt. Die große Metaphysik ist voll mythischer Kräfte, wenn sie auch der Intention nach nicht mehr auf den Gehalt, sondern auf die Form gerichtet ist. Aber durch diese formale Intention geht ihr Gehalt immer mehr verloren, bis rationale Wissenschaft und Kunst an ihre Stelle getreten sind. Die Kritik der rationalen Metaphysik ist die Krisis, in der sich die Unmöglichkeit zeigt, von der Form her die Richtung auf das Unbedingte zum Ausdruck zu bringen. Die Metaphysik, die nicht mehr echter Mythos, aber auch nicht echte Wissenschaft und echte Kunst ist, zerbricht vor der rationalen Kritik. Und doch ist es nicht möglich, zum verlorenen Mythos zurückzukehren. Die rationalen Formen in Wissenschaft und Kunst sind unverlierbar. Aber je mehr sie sich losgelöst hatten von der Einheit im Mythos, desto mehr waren sie in die leere Unendlichkeit der bloßen Formfindung geworfen worden, desto weniger ist es dem Geiste möglich, in ihnen zu leben. So wächst die Sehnsucht nach einem neuen Mythos, in dem die rationalen Formen Symbole des unbedingten Gehaltes werden. Es wächst die Sehnsucht nach einer *theonomen Metaphysik*.

Die religiöse Dogmenbildung ist der Versuch einer theonomen Metaphysik. Der Begriff des *Dogmas* ist durch die historische, besonders kirchenrechtliche Entwicklung mit der Qualität des Heteronomen behaftet worden. Das Dogma ist das zentrale Angriffsobjekt der autonomen Kultur. Aber dieser Gegensatz ist in der Sache nicht begründet.

Durch die Einsicht in den symbolischen Charakter alles Mythos und in die Möglichkeit, die unendliche autonome Formfindung in den Mythos aufzunehmen, kann der Wille zum Dogma wieder frei werden. Dogmatik ist Lehre von der theonomen Metaphysik oder vom Mythos mit autonomen Symbolen. Sie ist eine zentrale synthetische Aufgabe jeder Periode.

Der Mythos stellt sich in dreifacher Richtung dar. Als *Mythos des Seins*, als *Mythos der Geschichte* und als *Mythos der absoluten Idee*, mythisch gesprochen als Schöpfung, als Erlösung und als Vollendung. Durch diese Dreiheit sind die beiden Pole alles Wirklichen und ihre ideale Einheit vom Unbedingten her erfaßt: das unmittelbar Seiende, der sinnerfüllende Geist und die vollendete Einheit von Sein und Geist. Das Fehlen einer dieser Seiten ist ein Zeichen verfallender mythischer Kraft. Nur in ihrer Einheit kommt das Verhältnis des Unbedingten zum Bedingten vollkommen zum Ausdruck, ist eine wahre Symbolik erreicht.

2. Die Offenbarung

Der Durchbruch des unbedingten Sinngehaltes durch die Sinnform ist *Offenbarung*. Glaube ist immer Offenbarungsglaube, denn Glaube ist Erfassung des unbedingten Gehaltes durch die bedingten Formen hindurch. Der autonome Unglaube kennt keine Offenbarung, sondern nur Formschöpfung. Aber auch hinter jeder wirklichen Schöpfung steht die Offenbarung; denn jede Schöpfung lebt von dem Gehalt, den sie formt. Der heteronome Glaube sieht nicht den Durchbruchcharakter der Offenbarung. Er gibt dem Offenbarungsmittler die Abсолютheit der Offenbarung selbst und zerstört dadurch die autonome Formschöpfung. Der Streit zwischen heteronomer Deutung und autonomer Verneinung der Offenbarung ist nur zu schlichten durch die Einsicht in den *paradox-symbolischen Charakter der Offenbarung*.

Die indifferent-sakramentale Haltung kennt keinen Unterschied von Offenbarung und Formschöpfung. Alles, was ekstatische Qualitäten hat — und es gibt kaum etwas, das sie nicht haben könnte — ist Offenbarungsträger. Alles Wirkliche hat die innere Mächtigkeit und Bedeutsamkeit, Träger des unbedingten Gehaltes zu sein. — Unter der Wirkung der Formkritik verlieren die Dinge immer mehr ihre Offenbarungsqualität. Die Offenbarung wird zu einer speziellen Wirkung der gottheitlichen Wesen, die sich vermittelt des *Offenbarungswunders* vollzieht. An Stelle der immer gegenwärtigen Manifestation des Göttlichen tritt das *Offenbarungsdokument*, das seine Entstehung gött-

licher *Inspiration* verdankt. Insonderheit auf streng theokratischem Boden als Nachwirkung schwerer antidämonischer Kämpfe gewinnt das Offenbarungsdokument entscheidende Bedeutung. Es erhält die Exklusivität des theokratischen Monotheismus und wird Träger des *Offenbarungsgesetzes*. Aber der Glaube will die unmittelbare Gegenwart des Heiligen. Der Glaube will den Geist im Gegensatz zum Buchstaben. Da er nun an die unbedingte Autorität des Offenbarungsdokumentes gebunden ist, so schafft er die *heilige Auslegung*, die den Offenbarungsgehalt der Vergangenheit gegenwärtig machen will, ohne die Offenbarungsautorität zu verneinen. Gelegentlich zerreißt freilich das Band mit der Vergangenheit und eine unmittelbare Offenbarungsektatik tritt auf, die den Buchstaben bekämpft und sich auf das *innere Wort* beruft. Sobald sie aber den theokratischen Kampf der Vergangenheit, also die Offenbarungsgeschichte, verleugnet, sinkt sie ins subjektiv Dämonische herab.

Die Mystik erhebt sich über die Sphäre der Einzeloffenbarungen. Sie will die Offenbarung schlechthin, die über allen Formen und über jeder besonderen Offenbarung steht. Auch sie entwertet die Offenbarungsurkunden, aber nicht, um eigene Offenbarungen an ihre Stelle zu setzen, also nicht kritisch, sondern um hinter allen einzelnen Offenbarungen die ewige Offenbarung selbst zu finden.

Die Religion des Paradox schaut in einem konkreten Offenbarungssymbol die Einheit von theokratischer Exklusivität und sakramentaler Unmittelbarkeit an. Das bedeutungsvollste Beispiel dafür ist die paulinische Geistlehre. Der *Geist* ist unmittelbar gegenwärtiger Offenbarungsträger, er hat alle Merkmale der rechten Offenbarung, das Ekstatische, Wunderbare, Inspirationsmäßige. Zugleich aber ist er gebunden an das theokratisch-exklusive Symbol des Christus. Durch diese Bindung ist er daran gehindert, ein Geist der „Unordnung“ zu werden und ins subjektiv Dämonische zu versinken. Seine beiden Werke sind *Gnosis* und *Agape*, Schaffung theonomer Erkenntnis und theonomer Gemeinschaft. Form und Gehalt sind radikal zusammengeschlossen; die ideale Synthesis der Offenbarung ist klar ausgesprochen.

Alle innerreligiösen Auffassungen der Offenbarung sind darin einig, daß die Offenbarung Durchbruch des unbedingten Gehaltes durch die Form ist. Je mehr sie nun die Offenbarung auf bestimmte exklusive Offenbarungsträger beschränken, desto mehr sind sie in Gefahr, den Offenbarungsbegriff heteronom zu verkehren. Das Wunder wird zu einem besonderen, die Naturform aufhebenden Naturgeschehen, die *Inspiration* zu einer die Bewußtseinsform zerbrechenden übernatürlichen Mitteilung, die ganze Offenbarung zu einer eigenen Form, die

der autonomen Formeinheit widerspricht und die autonome Formkritik und Formschöpfung verbietet. Hier ist der Punkt, an dem die Autonomie ihren schärfsten Widerspruch gegen die *religiöse Heteronomie* erhebt. Sie lehnt das Wunder als übernatürlichen, d. h. formzerbrechenden Vorgang ab, ebenso die Inspiration als übernatürliche, die Einheit des Bewußtseins sprengende Eingebung, und die ganze Offenbarung als Setzung einer eigenen Form über den autonomen Formen. Aber die Autonomie geht noch einen Schritt weiter. Sie setzt an Stellen eines Durchbruchs des unbedingten Gehaltes die *autonome Schöpfung*. An Stelle der Offenbarung tritt die rationale Formfindung, an Stelle der zuvorkommenden Gegenwärtigkeit des Unbedingten das Handeln, das Unbedingte schaffen will. Aber das Unbedingte kann nicht geschaffen werden. Der Versuch, die Offenbarung in geistig-autonome Sinnerfüllung, die *Offenbarungsgeschichte* in *Kulturgeschichte* aufzulösen, hebt die Offenbarung auf, damit aber auch sich selbst. Denn der Geist ist nur schöpferisch, insoweit Offenbarungsgehalt in ihm wirkt.

Der Gegensatz von autonomer und heteronomer Offenbarungslehre ist überwunden durch die Einsicht in den Charakter der Offenbarung als Durchbruch des Gehaltes durch die Form. Das Wunder ist die ekstatisch-symbolkräftige Naturerscheinung, die Inspiration die ekstatisch-symbolkräftige Geisterfülltheit, der Offenbarungsträger die ekstatisch-symbolkräftige Persönlichkeit. Aber Ekstase und Symbolkräftigkeit sind *Durchbrechungen*, keine *Zerbrechungen* der Form. Die rational-autonome Kritik, auch an den heiligsten Offenbarungsträgern und -urkunden, kann durch ihren Offenbarungscharakter nicht gehindert werden. Andererseits kann keine Kritik den Offenbarungscharakter, der auf Glaube und Symbolkraft beruht, einem Offenbarungsträger rauben. Nur die innerreligiöse, antidämonische Kritik kann Symbolkraft und Glauben zerstören.

Der paradoxe Offenbarungsbegriff macht die intellektualistische Mißdeutung der Offenbarung unmöglich. Offenbarung ist in keiner Weise *Mitteilung gegenständlicher Erkenntnisse*. Diese Auffassung ist notwendig verknüpft mit der Vergegenständlichung des Gottesbegriffs und überwunden durch die Einsicht in den symbolischen Charakter aller das Unbedingte auffassenden Begriffe. Der paradoxe Offenbarungsbegriff macht die Bahn frei für den theonomen Offenbarungsglauben.

Damit ist auch die Frage nach der *Offenbarungsgewißheit* beantwortet. In jedem Akt des Offenbarungsglaubens ist ein Doppeltes enthalten: die Richtung auf den unbedingten Gehalt und die symbolische

Form, durch die hindurch das Unbedingte offenbar wird. Die Richtung auf den unbedingten Gehalt hat *unbedingte Gewißheit*, die Glaubensgewißheit ist die fundierende Gewißheit schlechthin. Da sie in keiner Weise auf eine gegenständliche Wirklichkeit gerichtet ist, kann sie auch nicht von der Formkritik zweifelhaft gemacht werden. Sie begründet vielmehr die Möglichkeit jeder Formgewißheit und jeder Formkritik. Die Glaubensgewißheit ist in jedem autonomen Akt bewußt oder unbewußt wirksam, auch im Zweifel und in ihm meist besonders kräftig. Ganz anders dagegen die Symbole, in denen die Offenbarung angeschaut wird. Sie stehen durchaus unter der Kritik der Form, und ihre Gewißheit ist die *Gewißheit der Überzeugung*, die jeder schöpferisch-geistige Akt hat. Aber es ist die Tiefe der religiösen Gewißheit, daß sie auch die Gewißheit ihrer eigenen Symbole unter das Nein stellt, um keinem Bedingten die Würde der Unbedingtheit zu gewähren.

II. DIE RELIGIÖSEN KATEGORIEN DER PRAKTISCHEN SPHÄRE

1. Der Kultus

Kultus ist der Inbegriff derjenigen Handlungen, durch die das Unbedingte im Praktischen realisiert werden soll. Alles religiöse Handeln ist kultisches Handeln. Religiöses Handeln aber ist gläubiges Handeln. Alles gläubige Handeln ist darum kultisches Handeln. Dieser *allgemeine Begriff des Kultes* ist imstande, allen Formen des religiösen Handelns gerecht zu werden und die klare Parallele zu der Form des gläubigen Erkennens: dem Mythos zu schaffen.

Das Verhältnis von *Mythos und Kultus* ist so, daß jeder kultische Akt einen mythischen Inhalt und jedes mythische Objekt eine kultische Verwirklichung hat. Diese Zusammengehörigkeit ist in dem Glaubenscharakter beider Funktionen begründet. Für den Glauben kann es keinen praktischen Akt geben, der nicht durch ein Symbol hindurch auf das Unbedingte gerichtet wäre, und für den Glauben kann es kein Symbol des Unbedingten geben, auf das sich nicht ein praktischer Akt richtete. Der Akt ohne symbolischen Inhalt bleibt in der Subjektivität des Gefühls. Das Symbol ohne praktischen Akt bleibt in der Objektivität des Gegenständlichen. In beiden Fällen kommt es nicht zu einer Glaubenshaltung, d. h. zu einer formdurchbrechenden Gegenwärt-

tigkeit des Unbedingten. Beides sind ungläubige Subjektivierungen oder Objektivierungen des Heiligen.

In der indifferent sakramentalen Geisteslage ist der kultische Akt ungeschieden von dem profanen. Alle handelnde Beziehung zu Dingen und Menschen hat sakramentale Qualitäten, ist getragen von der Gegenwart des Heiligen. Da alle Dinge Symbolcharakter haben, so ist das Verhältnis zu ihnen gläubig, selbst wenn es Dinge des technischen Gebrauches sind. Das Ziel des gläubigen Handelns ist die Vereinigung mit dem heiligen Grund der Dinge, sei es in Hingabe, sei es in Aneignung. Auf diese Weise erhalten die Handlungen des alltäglichen Lebens in Natur und Gemeinschaft und die inneren seelischen Akte heilige Bedeutung. Der profane Zweck und der heilige Zweck sind ungeschieden. Es ist also nicht so, als ob das Heilige in den Dienst der profanen Zwecke gestellt würde, wie die rationalistische Psychologie meint. Vielmehr ist das Profane als Profanes noch gar nicht da. Die alltäglichen Handlungen haben kultisch religiöse Qualität in Einheit mit ihrem Nutzwert. Dieser ist nicht das erste und jene das hinzukommende Abgeleitete, sondern beide sind ursprünglich eins. Natürlich besteht die Möglichkeit einer ungläubigen Benutzung des Heiligen; aber sie ist nicht das Wesen des ursprünglichen Kultus, sondern seine Verzerrung.

Die beiden Grundakte des Kultus, die hingebende und die aufnehmende Vereinigung mit dem Heiligen, treffen zusammen in dem Akt des *Opfers*, dem zentralen, kultischen Symbol. Opfer ist Hingabe des Bedingten an das Unbedingte. Voraussetzung der Vereinigung mit dem Unbedingten ist *Selbstentäußerung* des Bedingten, Aufhebung der bedingten Formen und der bedingten Relationen. Wo sie geschieht, ermöglicht sie das *Erfülltwerden* mit den Kräften des Unbedingten, die sich auch in den bedingten Beziehungen wirksam erweisen: auf dem Opfer ruht der Segen. Auch hier tritt die rationalistische Mißdeutung des Opfers auf und macht den Mißbrauch zur Norm. Sie deutet das Opfer als rationales Geschäft nach dem Schema: „do ut des“. Aber das echte Opfer ist eine Einigung mit dem Unbedingten, das in allem Wirklichen enthalten ist. Das Heilige ist immer zugleich das Vernichtende, Opferheischende und das Erfüllende, Lebenspendende.

Die Einigung des Opfernden mit dem Heiligen beruht darauf, daß das Heilige im Opfergegenstand gegenwärtig ist und sich dem Opfernden mitteilt. Besonders anschaulich geschieht das in der *Opfermahlzeit*, die eine unmittelbare Aufnahme sakramentaler Kräfte bedeutet. Je mehr im späteren Polytheismus der soziale Vorstellungskreis in den Kultus einzieht, desto mehr treten Opfergabe und Empfänger des

Opfers auseinander. In der Religion der Gnade wird der ursprüngliche Sinn des Opfers in paradoxer Weise wieder aufgenommen.

Das Opfer hat naturgemäß ekstatischen, die profane Zweckmäßigkeit durchbrechenden Charakter. Ihm entspricht die ekstatische Bewußtseinshaltung des Opfernden. In allem Kult werden bewußtseinsdurchbrechende rauschhafte Zustände erstrebt und durch heilige *Rauschmittel* erreicht. Das natürlich profane, formgebundene Bewußtsein kann das Heilige nicht empfangen. Alle mit dem Kult verknüpften Dinge drücken diesen ekstatischen Charakter aus, das heilige Wort, der heilige Gesang, die heilige Kleidung, der heilige Ort usw.

Vorbedingung für die Teilnahme am Kultus ist die Reinheit, d. h. die Entäußerung aller die Ekstase hemmenden Qualitäten. Daraus folgen die den Kult vorbereitenden *Reinigungsriten*, nach deren Vollendung erst eine Einigung mit dem Heiligen möglich ist.

Je mehr sich der Kultus in bestimmten Kultmythen, Opferformen und Reinigungsriten festlegt, desto unmöglicher ist es für jeden einzelnen, den Kultakt richtig zu vollziehen. Es sondert sich eine kultisch reine Kaste ab, die zugleich das Kultwissen hat und die für die anderen die Funktion des Kultus ausübt, das *Priestertum*.

Mit wachsender Personalisierung und Transzendenz des Heiligen in den polytheistischen Kulturreligionen gewinnen die *personalen und sozialen Kategorien* im Kultus das Übergewicht. Die Einigung mit dem Heiligen wird zum persönlichen Verhältnis zu Gott, das Opfer zur persönlichen Hingabe, die Ekstase zur Erfüllung von dem konkreten Gott. Der Gott als Träger von Formen wird zum Herrn und Herrscher, der Kultus zum *Gottesdienst*. Das ekstatische Wort wird zum persönlichen Gebet. Die alten Opfer und Reinigungsriten verlieren ihren unmittelbar sakramentalen Charakter und werden zu Akten der Devotion. — In der reinen Theokratie verlieren sie überhaupt ihre Bedeutung. An ihre Stelle tritt die Verwirklichung der reinen Form: *Gehorsam* ist besser als Opfer. Gottesdienst ist Durchsetzung der Gotte Herrschaft, Opfer ist Entäußerung des eigenen Willens. Der Priester wird zum Lehrer des Gesetzes. Reinheit ist eine sittliche Qualität. Die Ekstase wird zurückgedrängt, und die Dämonie des Rausches wird bekämpft. Der Kultus ist im Begriff, in Ethos überzugehen. Freilich kommt es innerhalb der religiösen Sphäre nicht dazu; das persönliche Verhältnis zu Gott bleibt erhalten. Das *Gebet* gewinnt entscheidende Bedeutung. Es wird zur Bitte um ein reines Herz, d. h. um die Erfüllung mit den Qualitäten der sittlichen Heiligkeit. Und dieses Gebet wird zugleich als das vollkommene Opfer gedeutet, weil in ihm sich die Hingabe des Willens vollzieht. Auch hier ist noch Kultus und alle

seine Merkmale. So wenig wie der Mythos kann innerhalb der Religion der Kultus aufgehoben werden. Aber es ist ein Kultus, der in seiner abstrakten Unbedingtheit entweder zur Verzweiflung an einer Einigung mit dem heiligen Gott führen oder in die profane Aufhebung des Kultus treiben muß, es sei denn, daß aus seiner Spannung der Durchbruch zur Religion des Paradox erfolgt.

Von der reinen Mystik wird der Kultus in seinem symbolischen Charakter durchschaut und überboten durch die *Ekstase*, die keine konkreten Formen mehr hat, sondern sich über alle Opferformen, alle Reinigungsriten, alles Priestertum erhebt und die kultische Einigung in dem absoluten Opfer aller Wirklichkeitsform erreicht. Aber auch diese Ekstase bedarf der Vorbereitung, ja, das ganze Leben ist ein Prozeß der Reinigung. Die *mystische Askese* ist die absolute Form der kultischen Reinigungs-idee, und von hier aus bekommen auch die übrigen Kultformen eine stufenweise Wertung. Der Kultus wird nicht kritisiert, sondern überboten.

Die Religion des Paradox bricht aus der unlösbaren Spannung heraus, in die die radikale Theokratie den Kultus getrieben hat. Der Kultus hat nur insoweit Realität, als er getragen ist von der gnadenvollen Gegenwärtigkeit des Unbedingten. Voraussetzung des Kultus ist die *Gnade*. Gnade ist das Korrelat zur Offenbarung in der praktischen Sphäre. Es ist die Gegenwart des Unbedingten in den bedingten Formen, vom Handeln her erfaßt. Sie ist das göttliche Handeln, dem das menschliche Handeln antwortet. In der sakramentalen Geisteslage ist die Gnade identisch mit der Lebensfülle überhaupt. Im Polytheismus konzentriert sie sich auf bestimmte Akte göttlichen Gebens und Helfens. In der theokratischen Kritik ist sie identisch mit der Gabe des Gesetzes. Eben dadurch aber wird sie als Gnade aufgehoben und in reine Forderung verwandelt. Wie Mythos und Offenbarung, so kommen auch Kultus und Gnade in der radikalen Theokratie an die Grenze ihrer Selbstaufhebung. Aber es kommt nicht zur Aufhebung, sondern zu der Spannung zwischen Form und Gehalt, zwischen Forderung und Gabe, die zu dem Durchbruch der Religion des Paradox, der eigentlichen Gnadenreligion, führt. Der Kultus in der Religion des Paradox vereinigt die beiden Elemente, in denen der sakramentale und der theokratische Kultus gipfeln, *Gebet und Opfer*. Das Gebet ist aber nicht zuerst Gebet um ein reines Herz, sondern Gebet um Vergebung der Sünden, d. h. um diejenige Form der Gnade, die unmittelbar mit dem theokratischen Verhältnis zum Unbedingten gegeben ist. Sie ist unter dem paradoxen Begriff der „Rechtfertigung aus Glauben“ zum Mittelpunkt der paulinischen und protestantischen Gnadenlehre geworden.

Gleichzeitig aber wird die Gegenwart Gottes nach sakramentaler Weise angeschaut in dem konkreten Symbol des göttlichen, sich selbst opfernden Mittlers, an dessen Selbsthingabe teilzunehmen Erlösung und Erfüllung ist. Und beide Elemente, das theokratische und das sakramentale, sind eins. Das göttliche Opfer ist die Sündenvergebung, und umgekehrt. Die Gnade Gottes ist das göttliche Opfer. Auf diese Weise ist ein Kultus ermöglicht, in dem alle Formen des ursprünglichen Kultus eingehen können, aber gereinigt durch die antidämonische Kritik und in ihrem symbolischen Charakter durchschaut. Der Kultakt ist nichts als die höchste konzentrierte Form des gläubigen Handelns. Gläubiges Handeln aber soll wesensmäßig alles Handeln sein. Die Einigung mit dem Unbedingten, die Erfassung seiner gnadenvollen Gegenwart, die im Sakramentalismus ekstatische Erfüllung, in der Theokratie persönlicher Gehorsam ist, wird in der Religion des Paradox zur *geistigen Liebe*, die Synthesis ist von Ekstase und Gehorsam.

Mit der autonomen Kultur tritt an Stelle des gläubigen Handelns das formal gebundene ungläubige. Der Kultus wird ersetzt durch das *autonome Ethos*. Ethos aber ist Richtung auf das Unbedingte im Handeln. Autonomes Ethos hat also den Widerspruch in sich, daß es durch bedingte Formen das Unbedingte verwirklichen will. Es gleicht darin der autonomen Metaphysik, die dasselbe im Theoretischen will. Und wie die autonome Metaphysik ohne Offenbarung ist, so ist das autonome Ethos ohne Gnade. Und es bricht wie jene durch seinen Widerspruch zusammen und zerfällt in die beiden Gebiete, die im Kultischen zusammengeschlossen sind, in die rechtlich personale und in die soziale Funktion. Das Verhältnis der Persönlichkeit zu den Dingen ist nicht mehr bestimmt durch den Willen zur kultischen Einigung, sondern durch die Rechtsunterworfenheit des Dinges und seinen rationalen *Nutzwert*. Die Gesellschaftsbeziehungen sind bestimmt durch die *formale Gerechtigkeit*, die an Stelle der kultischen Richtigkeit und Reinheit tritt. In der Sozialsphäre wird die Richtung auf die unbedingte Liebe ersetzt durch das Ethos der kulturellen Persönlichkeit und kulturtragenden Gemeinschaft. An Stelle der kultischen Ekstase treten *Bildung* und Form. Freilich, auch hier gilt: Solange noch lebendige Kraft das autonome Ethos trägt, hat es unbewußt Gnadenqualität und kultischen Charakter. In der Forderung der Gerechtigkeit ist zukunftsgerichteter Enthusiasmus, in der Idee der geistig durchgearbeiteten Persönlichkeit und Gemeinschaft ist anschauender Enthusiasmus.

Auch das autonome Ethos enthält den Gegensatz des Sakramentalen und Theokratischen. Aber wie überall in der Kultur ist die theokratische, der Form zugewandte Haltung die konsequentere. Sie offenbart

als *kritischer Rationalismus* den unwirklichen, idealistischen Charakter des *pantheistisch-intuitiven* Ethos. Sie selbst aber führt zu der Leere der reinen, autonomen Form, die im Praktischen ebenso unmöglich ist wie im Theoretischen und zu einem theonomen Ethos treibt.

In der autonomen Sphäre ist der zentrale, das Opfer ablösende Akt die *sachliche Hingabe* an die Form. Sie ist, je unbewußt-kultischer sie ist, desto mehr wirkliches Opfer und trägt desto mehr Erfüllung. Je ungläubiger, leerer, formaler sie aber ist, desto mehr wird sie ein Verlust ohne Gewinn. Das gleiche kann vom Objekt her angesehen werden: Je erfüllter, schöpferischer die Formen sind, desto mehr ist in ihnen der Gehalt gegenwärtig, desto mehr sind sie Träger der Gnade, desto kultischer können sie erlebt werden. Je leerer sie geworden sind, desto profaner, gleichgültiger wirken sie; mit der rational-abstrakten Welt, diesem gnadenlosen Gesetz, ist keine *communio* möglich.

An Stelle des Priestertums tritt in der Autonomie der *Träger der Formschöpfung*, der Gestalter, Seher und Führer im Theoretischen wie im Praktischen. Die Andacht wird zur *ästhetischen Intuition* der Wirklichkeitsformen, das Gebet zur *Sammlung* und Erhebung des persönlichen Lebens. Aber in all diesen Beziehungen gilt, was allgemein von der Autonomie gesagt war: die sakramental anschauende Haltung ist Idealismus, und der kritische Rationalismus offenbart die Leere der bloßen Form und erzwingt durch schwere ethisch-soziale Erschütterungen eine Wendung zum theonomen Ethos.

Die Einigung des Ethos mit dem Kultus in der Theonomie ist aber nicht nur für die Kultur, sondern auch für die Religion von entscheidender Bedeutung. Sie hindert, daß das kultische Handeln das kulturelle heteronom vergewaltigt. Sie zwingt zur Anerkennung, daß aller Kultus symbolisch ist, daß die speziellen Kultformen nicht eigene Formen sind, sondern Darstellungen des in allem Handeln lebendigen Gehaltes. Das bedeutet nicht etwa, daß der Kultus an sich *darstellendes Handeln* wäre. Wo er so verstanden wird, ist er in die ästhetische Sphäre gerückt und hat sein Wesen eingebüßt. Kultus ist *reales Handeln*, denn alles gläubige Handeln und d. h. alles in theonomem Geiste sinnerfüllende Handeln ist Kultus. Nur die speziellen Kultformen sind symbolisch. Nicht ihr Wert, sondern ihre Symbolkraft ist stärker als die des übrigen Handelns. Aber auch sie, das Gebet um Vergebung der Sünden wie die andächtige Einigung mit dem sich gnadenvoll hingebenden Gott, steht wie alles Handeln und alles Erkennen und alles Wirkliche unter dem Nein des Unbedingten.

2. Die Kultgemeinde

Träger des Kultus ist die *Kultgemeinde*. Wie alles Geistige, so ist auch die Religion getragen von der Gemeinschaft. Das religiöse Bewußtsein würde ohne das Element der unbedingten Forderung bleiben, wenn nicht in der Gemeinschaft das Gesetz des Rechts und der Sitte sich unbedingte Geltung verschaffen würde. Und die Gegenwart des Heiligen würde nicht den Charakter der Offenbarung und der Gnade haben, wenn der einzelne sie beliebig ins Werk setzen könnte, statt teilzunehmen an dem in Geschichte und Gemeinschaft dargebotenen Heiligen. Darum ist der *Individualismus* des religiösen Gefühls ebenso unreligiös wie der *Naturalismus* einer religionslosen Erziehung, wie der *Rationalismus* einer neuen Religion. Gemeinschaft und Tradition folgen aus dem Geltungs- und aus dem Gnadencharakter des Heiligen. Und auch die mystischen und mönchischen Einsiedler leben von dem Gehalt der Gemeinschaft, deren gesellschaftsverneinendes Element sie in ihrem Leben kultisch-symbolisch darstellen.

In der indifferent sakramentalen Geisteslage ist die Kultgemeinde identisch mit sämtlichen sakramental-geheiligten Sozial- und Rechtsgemeinschaften. Familie, Stamm, Volk, Staat, Ort mit ihren verschiedenen Gemeinschafts- und Machtbeziehungen sind Träger des Kultus. Der einzelne ist das, was er im Zusammenhang des Ganzen bedeutet. Eine eigene kultische Qualität hat er nicht.

Durch die theokratische Kritik löst sich die *heilige Gemeinde* in wachsendem Maße los von der Verbindung mit den dämonisch durchgesetzten *sakramentalen Gemeinschaften*. Die unbedingte Forderung der Gerechtigkeit und Liebe wendet sich an den einzelnen und löst ihn heraus zu einer „Gemeinschaft der Heiligen“. Die persönliche Frömmigkeit, die sich im Sakramentalismus als Kraft der Ekstase innerhalb der gegebenen Formen äußert, wird in der Theokratie die tragende Kraft der heiligen Gemeinschaft. Es entsteht die Gemeinde der *Freiwilligkeit* und der religiöse *Personalismus*. Eine auflösende Kritik wendet sich gegen die sakramentale Weihung der natürlichen Gemeinschaften und sakramental-aristokratischen Persönlichkeiten. Alle heiligen Unmittelbarkeiten von der Kindesliebe bis zur Volksgemeinschaft müssen zerbrechen an der unbedingten Forderung. Die heilige Gemeinschaft greift über alle besonderen Gemeinschaften hinaus. Es entstehen die missionierenden *Weltkirchen*. Je radikaler theokratisch diese Bewegungen sind, desto mehr versuchen sie, alle Formen des öffentlichen und privaten Lebens, des Staates und Rechts von der heiligen Forderung aus zu regeln und die irrational dämonischen Gewalten auszu-

rotten. Es entstehen die gewaltigen *eschatologischen* Bewegungen, die für das kommende Gottesreich zubereiten wollen und wie alle radikale Theokratie entweder zur Gnadenreligion durchbrechen oder im Kompromiß endigen. Das großartigste Beispiel dafür ist der englische Puritanismus.

Der Mystiker isoliert sich von aller Gemeinschaft, ohne sie jedoch zu kritisieren. Er zerbricht die Form der Persönlichkeit und darum auch der Gemeinschaft und tritt in der absoluten Ekstase als „Einer vor den Einen“ auf (Plotin). Und doch lebt auch er von dem sakramentalen Gehalt der Kultgemeinschaft und von den *mystischen Traditionen*, die ihn kultisch emporführen zu dem absoluten Kultakt, der Selbstaufhebung.

In der Religion des Paradox ist die Kultgemeinde weder identisch mit den unmittelbaren Gemeinschaften, noch steht sie ihnen gegenüber als kritisch auflösende Forderung. Vielmehr gibt sie von ihrem konkreten Symbol her allen unmittelbaren Gemeinschaftsformen eine paradox-sakramentale Weihe, also eine Weihe, die hindurchgegangen ist durch die theokratische Kritik und das kritisch-negative Element in jedem Moment in sich trägt. Das Reich Gottes ist nicht eine reine Form, sondern die paradox-gegenwärtige und doch immer geforderte heilige Gemeinde. Die vollkommene Verwirklichung dieser Synthesis ist ideal. In den historischen Religionen hört die Spannung nicht auf zwischen Sakramentalem und Theokratischem, eine Spannung, die in dem Gegensatz zwischen den sakramentalen *Volkskirchen* einerseits und den theokratischen *Sekten-* und Gemeinschaftsbewegungen andererseits zum Ausdruck kommt.

In der autonomen Kultur tritt an Stelle der Kultgemeinde die autonome *Rechtsgemeinschaft* und die profane *Gesellschaft*. Die Richtung auf die Form ist ausschlaggebend. Auch darin ist noch viel kultische Qualität aufgehoben. Durch alles schöpferische Handeln in Staat und Gesellschaft, durch alles Ringen um persönliche Erfüllung schwingt etwas von der Richtung auf die unbedingte Gemeinschaft und unbedingte Persönlichkeit. Auch die autonomen Gemeinschaften leben wie die Kultgemeinschaft von der Gnade, an der sie teilhaben wollen und durch die allein sie schaffen können. Demgemäß finden sich auch hier die beiden Grundrichtungen, die sakramentale, die den ideal geschauten gegebenen Gemeinschaftsformen eine ethische Weihe gibt und die theokratische, die auf die universale menschliche Rechtsgemeinschaft drängt und mit Enthusiasmus um sie kämpft. Konsequenter ist auch hier die kritisch-rationale Richtung. Sie zeigt die Unmöglichkeit des pantheistischen Gesellschaftsidealismus. Sie selbst aber führt zu der „reinen“ Gesellschafts- und Persönlichkeitsform, deren Leere auf allen Gebieten

der Wirtschaft, des Rechts, der Pädagogik, der Sozialordnung eine Hinwendung zu religiös-sakramentaler Sinnerfüllung erzwingt.

In der Religion des Paradox sind die autonomen Formen des Rechts, der Gemeinschaft, der Persönlichkeit aufgenommen in die Kultgemeinschaft. Sie hindern die heteronome Verfestigung der Kultgemeinschaft und ihrer Formen im Gegensatz zu den übrigen rationalen Gemeinschaftsformen. Der Kampf zwischen *Kirche und Staat, kanonischem und profanem Recht, religiösem und humanem Gemeinschaftsleben, kultischer und kultureller Persönlichkeit* hört auf, sobald die heilige Gemeinde und die heilige Persönlichkeit ihren symbolischen Charakter erfaßt haben. Ihre Formen sind nicht eigentlich und stehen darum nicht neben oder über den anderen eigentlichen Formen. Sondern sie sind paradox, d. h. sie drücken die Intention auf das Unbedingte, das in allem sozialen und profanen Handeln enthalten ist, in besonderen symbolischen Formen aus. Damit ist die Forderung der Theonomie erfüllt.

Mit den Grundlinien zur Religion des Paradox, wie sie erst allgemein, dann im Theoretischen und Praktischen speziell gezogen sind, ist das religionsphilosophische Grundproblem gelöst. Es ist eine Religionsphilosophie gegeben, die in Methode und Durchführung die Autonomie von Religion und Kultur in sich trägt und die theonome Synthesis aufzeigt. Es ist der Versuch gemacht, eine *theonome Religionsphilosophie* zu schaffen, die den Konflikt von Theologie und Religionsphilosophie überwunden hat und an die sich die Theologie als konkrete Durchführung und Erfüllung anschließen kann.

DIE ÜBERWINDUNG DES RELIGIONSBEGRIFFS
IN DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

Es ist meine Pflicht, die Paradoxie in der Formulierung meines Themas zu begründen. „Paradox“ kann den Sinn von „geistreich“ haben, dann beruht die Paradoxie auf der widerspruchsvoll zweideutigen Wortform und gehört in die ästhetische Sphäre. Sie kann auch dialektisch sein. Dann beruht sie auf dem Zusammenstoß zweier widerspruchsvoller, aber in sich notwendiger Gedankenreihen, und gehört in die logische Sphäre. In beiden Fällen liegt die Paradoxie im Subjekt, einmal in der Willkür der künstlerischen Phantasie, das anderemal in der Notwendigkeit der logischen Konstitution. Nun aber gibt es einen Punkt, wo Paradoxie nicht im Subjekt, sondern durchaus im Objekt begründet ist, wo Paradoxie zur Aussage ebenso notwendig gehört, wie Widerspruchslosigkeit zu jeder erfahrungswissenschaftlichen Aussage: Der Punkt, in dem das Unbedingte zum Objekt wird. Denn *daß* es das wird, ist ja eben die Urparadoxie, da es als Unbedingtes seinem Wesen nach jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt steht. Paradoxie ist also die notwendige Form jeder Aussage über das Unbedingte. Die ästhetische wie die logische Paradoxie ist grundsätzlich auflösbar, beide stellen eine Aufgabe, sei es an den Witz, sei es an das Denken. Die Paradoxie des Unbedingten ist nicht auflösbar. Sie stellt eine Aufgabe an das Schauen.

Das scheint die philosophische Aussage über das Unbedingte zu einer religiösen zu machen. Dazu ist zu bemerken: Religionsphilosophie, die außerhalb der religiösen Wirklichkeit steht, ist so sinnwidrig, wie Ästhetik, die außerhalb der künstlerischen Wirklichkeit steht, denn beides hieße: über einen Gegenstand reden, dessen einzige Gegebenheitsform unzugänglich bliebe. Dabei kann die Berührung mit der Sache die Form des schärfsten Gegensatzes annehmen, wenn dieser Gegensatz nur aus der Sache selbst stammt. So hatte Nietzsche ein Recht, Gott zu bekämpfen, denn er tat es im Namen des Gottes, der durch ihn sprach, während Strauß kein Recht dazu hatte, denn durch ihn sprach das Menschliche, allzu Menschliche. Es ist darum sachlich begründet, wenn ich auf die geistige Gemeinschaft hinweise, in der ich mich in den folgenden Gedanken mit Männern des religiösen Wortes, wie Barth und Gogarten befinde. Es war überraschend für mich, zu sehen,

wie ohne gegenseitige Beeinflussung das unbedingte „Ja“ zum Unbedingten in dem religionsphilosophischen, wie in dem religiösen Denken zu der prinzipiell gleichen Stellung geführt hat. Dennoch sind die folgenden Gedankengänge ganz aus sich heraus zu verstehen; sie sind Philosophie, und sie wollen nichts sein als Philosophie. Die Paradoxie aller letzten Aussagen über das Unbedingte hindert nicht die Rationalität und Notwendigkeit der Begründungszusammenhänge, aus denen diese Paradoxie hervorwächst.

Es steht zu beweisen, daß der Begriff der Religion in sich selbst eine Paradoxie enthält. „Religion“ ist der Begriff einer Sache, die eben durch diesen Begriff zerstört wird. Und doch ist er unvermeidlich; es käme also darauf an, ihn so zu verwenden, daß er einem höheren Begriff untergeordnet wird, der ihm seine zerstörende Kraft nimmt. Das aber ist der Begriff des Unbedingten. Es wird nun freilich infolge der inneren Dialektik des Religionsbegriffs eine gewisse Zweideutigkeit unvermeidlich sein, insofern das eine Mal der Begriff neutral, orientierend gebraucht wird, das andere Mal prägnant, polemisch. Dem ist nicht abzuhelfen, denn jeder etwa neu geschaffene Begriff würde der gleichen Dialektik anheimfallen, der Zusammenhang muß entscheiden, was gemeint ist.

Wir sprechen: I. von dem Protest der Religion gegen den Religionsbegriff; II. von der Herrschaft des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie; III. von der Überwindung des Religionsbegriffs; IV. von der Dialektik der Autonomie.

I.

Der Protest der Religion gegen den Religionsbegriff

Es sind vier Einwände, die die Religion gegen den Religionsbegriff erhebt. 1. Er macht die Gottesgewißheit relativ gegenüber der Ichgewißheit. 2. Er macht Gott relativ gegenüber der Welt. 3. Er macht die Religion relativ gegenüber der Kultur. 4. Er macht die Offenbarung relativ gegenüber der Religionsgeschichte. Insgesamt: Durch ihn wird das Unbedingte gegründet auf das Bedingte, es wird selbst bedingt, d. h. zerstört.

1. Die Gewißheit des Unbedingten ist unbedingt. Wo aber der Religionsbegriff das Denken leitet, soll es eine Gewißheit geben, die grundlegender ist als die des Unbedingten: — Die Gewißheit des Ich. Die Selbstgewißheit des Subjekts soll vor der Gottesgewißheit stehen. Vom Gottesbewußtsein losgelöst soll das Ich sich selbst erfassen. —

Aber auch die Ichgewißheit ist kein Fundament unbedingter Gewißheit. Sie wird von einem Traumschleier überdeckt, wenn die Außenwelt, auf die sie bezogen ist, sich in Schein auflöst. Mit dem Objekt wankt auch das Subjekt. Das Unbedingte aber steht jenseits von Subjekt und Objekt. Nur wo das Ich als Stätte der Selbsterfassung des Unbedingten gemeint ist, nimmt es teil an der unbedingten Gewißheit, sei es des absoluten Lebens, wie bei Augustin, sei es der absoluten Form, wie bei Cartesius. Immer aber ist das Unbedingte das Begründende, das Ich das Medium und das Begründete. Wo es anders ist, wo das Ich sich löst, entsteht zwar — Religion, aber das Ich verliert mit Gott zuletzt auch sich selbst.

2. Mit der Gewißheit des Unbedingten geht auch die Wirklichkeit des Unbedingten verloren. Die Religion ruht als Funktion des Bedingten in der Welt des Bedingten. Und sie geht von dieser ihrer Welt aus, um zum Unbedingten zu gelangen. Sie hat einen selbstgenügsamen Weltbegriff, der nur an seinen Rändern einer Ergänzung bedarf. Und so wird Gott zu einem Korrelat der Welt, dadurch aber selbst Welt. Und das wahre Unbedingte liegt jenseits von diesem Gott und der Welt. Es entsteht ein Gott unter Gott; der Gott des Deismus. — Oder der Weltbegriff bedarf keiner Ergänzung; das Universum ist in sich vollendet und Gott identisch mit ihm, die Totalität, die Synthesis aller endlichen Formen, das Universum des Bedingten, das aber niemals das Unbedingte sein kann, der Gott des Pantheismus. — Wo der Weltbegriff ohne Gott fertig ist, da ist Gott ein bloßer Name, den man um der Religion willen ausspricht, den man aber auch weglassen kann, ganz gleich, ob das Universum Geist oder Materie genannt wird.

3. Der Geist des Religionsbegriffs vernichtet Gottesgewißheit und Gotteswirklichkeit, und er vernichtet die Religion selbst. „Religion“ ist eine Funktion des menschlichen Geistes. Sie bleibt es auch, wenn man sie (mit Scholz) zu einer Schöpfung Gottes im Menschen macht. Denn zum mindesten muß der menschliche Geist die funktionelle Möglichkeit zur Religion haben, und mehr ist ja so wie so nicht gemeint. Sie steht also neben den übrigen Geistesfunktionen. Aber wo? Zuerst suchte sie ihre Heimat in einer anderen, der praktischen; aber die autonome Ethik ist fertig ohne sie, löst sie in sich auf oder schickt sie weiter, zu der theoretischen; aber die autonome Philosophie braucht sie nicht, stellt sie unter sich als Vorstufe, als Übergang, löst sie in sich auf und schickt sie weiter, zum Gefühl; aber Gefühl begleitet jede Funktion; also ein bestimmtes Gefühl, etwa für das Universum; aber damit ist es nicht mehr die Funktion, sondern der Gegenstand, der die Religion bestimmt. So wird der Heimatlosen eine eigene Stätte gesucht, eine

Provinz im Geistesleben (Schleiermacher), ein religiöses „Apriori“ (Tröltsch), die höchste Aktklasse (Scheler); und so ist man ethisch, wissenschaftlich, ästhetisch, politisch und ist *auch* religiös. Das Unbedingte steht neben dem Bedingten; aber die Religion gestattet nicht, daß man *auch* religiös ist, sie gestattet überhaupt nicht, daß man „religiös“ ist. Sie erträgt keine Nebenordnung, auch nicht in der Form einer Rangordnung, wo sie an erster Stelle steht. Sie ist ein verzehrendes Feuer gegen alle autonomen Geistesfunktionen, und wer ein religiöses Apriori sucht, der muß wissen, daß damit alle anderen Apriori's im Abgrund versinken. Davon aber weiß der Religionsbegriff nichts.

4. Wie der Religionsbegriff die Unbedingtheit des Glaubens in die Relativität der Geistesfunktionen auflöst, so löst er die Unbedingtheit der Offenbarung in das Werden und Wandeln der Religions- und Kulturgeschichte auf; die Religion als Allgemeinbegriff ist indifferent gegen den Offenbarungsanspruch jeder Religion. Absolute Religion ist hölzernes Eisen; war das Christentum Religion geworden, so war es seiner Absolutheit a priori entkleidet. Und Tröltsch tat recht daran, das a posteriori festzustellen. Der Glaube gibt das Prädikat „Religion“ höchstens derjenigen Religion, die das Heil nicht bringt, der falschen Religion. Es ist ein herabsetzendes Wort und bezeichnet das Minderwertige in der Religion, daß sie im Subjekt stecken bleibt, daß sie lediglich Intention auf Gott hin ist, daß sie Gott nicht hat, weil Gott sich in ihr nicht gegeben hat. Und dieses Wort der Herabsetzung wird nun zu dem Fundament, auf das die Offenbarung sich gründen soll — und doch nicht gründen kann. Denn entweder wird Offenbarung zur Mitteilung eines Wissens, das der autonome Geist auch sonst gefunden hätte. Sie löst sich auf in Rationalismus mit gelegentlicher Nachhilfe supranaturaler Art, oder sie wird Geistesgeschichte und löst sich auf in die Bedingtheiten des Kulturprozesses. Ist Offenbarung ein „religiöser“ Begriff, so ist sie überhaupt kein Begriff mehr.

Das ist der Widerspruch der Religion gegen den Geist des Religionsbegriffs. Sehen wir zu, wie sich die bisherige Religionsphilosophie dazu gestellt hat.

II.

Die Herrschaft des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie

Die Religionsphilosophie ist im Abendland in drei Perioden verlaufen: die rationale, die kritische und die intuitive. Die empiristische Religionsphilosophie geht neben allen drei Perioden einher, kann aber

hier außer Acht bleiben, da sie konsequenterweise nur über die Verwirklichung der Religion im seelischen und geschichtlichen Leben, nicht über sie selbst etwas aussagen kann. Sobald sie es versucht, macht sie Anleihen bei einer der anderen Methoden.

1. Die rationale Periode ist die der unbewußten Herrschaft des Religionsbegriffes, die kritische die seiner bewußten Herrschaft und die phänomenologische die seiner schwindenden Herrschaft. In der Philosophie der Renaissance ist das Weltbewußtsein noch eingeschlossen in ein mystisches oder ekstatisches Gottesbewußtsein. Es gibt keine Welt abgesehen von Gott, wie es freilich im Unterschied vom Mittelalter keinen Gott abgesehen von der Welt gibt. Der Unterschied von Natur und Übernatur ist aufgehoben. Die Natur ist übernatürlich; das Übernatürliche Natur. Aber das war ein Übergang. — Die mathematische Naturwissenschaft seit Galilei bannte das Übernatürliche. Die Natur wird rein gegenständlich, rein rational, rein technisch, sie wird außergöttlich. Es wird möglich, einen Weltbegriff ohne Gottesbegriff zu vollziehen. Damit aber ist der Herrschaft des Religionsbegriffs freie Bahn geschaffen. Sie zeigt sich sofort am Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung, bei Cartesius. Das Ich ist die Gewißheitsgrundlage; vom Ich wird auf Gott geschlossen. Nicht das ist das Verhängnisvolle, daß in der Selbstgewißheit des Ich das Prinzip aller Rationalität gefunden wird: darin ist ja die Unbedingtheit der logischen Form enthalten, die als Unbedingtheit Heiligkeitsqualität in sich birgt. Aber daß nicht das Unbedingte daraus entnommen wird, um in ihm Gott zu erfassen, sondern das Rationale, um mit ihm Gott zu deduzieren, das zeigt die Veränderung der ganzen Lage, z. B. gegenüber Augustin. Sie kommt zu voller Deutlichkeit erst in der Aufklärungsphilosophie, die mit Hilfe der technisch-gegenständlichen Kategorie Ursache und Zweck Gott aus der Welt erschließen will. Die Gottesgewißheit soll ruhen auf der Weltgewißheit und der Kraft des logischen Schlusses. Das ist Herrschaft des Religionsbegriffs; freilich in verhüllter Form, da überhaupt noch von Gott und nicht von Religion die Rede ist.

Kant hat richtig gesehen, daß ohne ontologischen Beweis dieses Ziel unerreichbar ist. Aber der ontologische Weg war versperrt; er ist nur da möglich, wo das Bewußtsein in unmittelbarer Einheit mit dem Unbedingten steht, er ist dann kein logischer Schluß vom Denken aufs Sein des Unbedingten, der natürlich unmöglich ist, sondern er ist der Ausdruck für die unbedingte Gewißheit, die das Unbedingte allem Bedingten gegenüber hat, insofern es jenseits des Gegensatzes von Denken und Sein steht. Mit der Verselbständigung des Weltbewußtseins, mit dem Auseinanderfallen von Denken und Sein, mit der Vergegenständ-

lichung Gottes wird dieser Ausdruck einer realen Bewußtseinslage zu einem Syllogismus, dessen Prämisse nicht zutrifft. So wurde die Kritik des ontologischen Beweises das Fazit der Geistesentwicklung vom Mittelalter zur Neuzeit, vom Gottesbewußtsein zum autonomen Weltbewußtsein; und sie wurde zugleich das Ende der rationalen Periode.

Der verhüllten Aufhebung der Gottesgewißheit entspricht die verhüllte Aufhebung der Gotteswirklichkeit. Gott wird im Weltbild fast aller Philosophen dieser Periode das zentrale Moment der Weltkonstruktion: der Träger der Weltharmonie, der geniale Uhrmacher des kosmischen Systems, der Vermittler von Subjekt und Objekt, immer technisch, immer gegenständlich, ein Ding, auch wenn er der Ort der Ideen oder das Jenseits von Denken und Ausdehnung genannt wird. Denn auch das Denken ist durch den Determinismus der vorherbestimmten Harmonie dinghaft geworden. Der Gott, der die Welt ergänzen soll, ist Welt und nicht Gott. Allein Spinozas religiöse Tiefe überwindet diese Gottes unwürdigen Begriffe und weist in die folgende Periode; er selbst aber bleibt überwunden von dem dinghaften Weltbegriff seiner Zeit, durch den Gott gerade bei ihm zum absoluten Ding wird. Er enthüllt die Tendenz des Religionsbegriffs, und mit Recht empfand ihn seine Zeit als ihre eigentliche Gefahr.

Auch die Unbedingtheit der Religion gegenüber der Kultur ist in verhüllter Weise aufgehoben. Das *colere et intelligere Deum* steht neben dem *colere et intelligere* von Welt und Menschen. Wie Gott neben der Welt steht, steht die Religion neben Wissenschaft und Politik, neben Kunst und Sittlichkeit. Auch hier bleibt die zerstörende Konsequenz des Religionsbegriffs verhüllt. Man erkennt die Welt — und auch Gott; man hat den Staat — und auch die Kirche, man hat die Kunst — und auch den Kultus. Die Religion ist noch überall, aber sie ist überall ein Teil und hat ihre Allgegenwart verloren. Dasselbe Problem erscheint in der Beziehung des Unbedingten zu der Philosophie. Die Absolutheit der Offenbarungswahrheit tritt auf als Absolutheit der Vernunftreligion; d. h. die Offenbarung ist ein Kapitel der Metaphysik geworden, hineingezogen in die Dialektik des Widerlegens und Begründens. So lange trotz aller Widersprüche der Glaube an die absolute Vernunft herrschte, blieb die Konsequenz des Religionsbegriffs verhüllt. Als die Vernunft geschichtlich wurde, ward die Vernunftreligion zur Religionsgeschichte.

2. In der kritischen Periode brechen die relativistischen Konsequenzen des Religionsbegriffs offen hervor. Die Gottesgewißheit verliert ihren theoretischen Sinn. Der moralische Gottesbeweis kann seinem wahren Gehalt nach nichts anderes leisten, als der sittlichen Autono-

mie die Weihe des Unbedingten zu geben: Alle Versuche aber, philosophischer und theologischer Kantianer, aus ihm mit ethischen Postulaten eine theoretische Existenz Gottes herauszuholen, sind vergeblich. Der Neukantianismus hat darin die klare Konsequenz der kritischen Grundlage gezogen. Und es ist das religionsphilosophische Verdienst der „Philosophie des Als-Ob“, diesen theoretisch existierenden Gott, der mit ethischen Postulaten erwiesen werden soll, als Fiktion durchschaut zu haben. — Für die idealistischen Kantianer kommt eine Gottesgewißheit, abgesehen von der Weltgewißheit, nicht in Frage. Die Religion ist eine besondere Art des Welterlebens, die entweder in der Philosophie aufgehoben ist, wie bei Hegel, oder eine dauernde eigentümliche Bedeutung hat, wie bei Schleiermacher. Am deutlichsten ist die Wirkung des Religionsbegriffs da, wo nominalistisches Denken einen gegenständlichen Weltbegriff überhaupt nicht kennt, wie bei Simmel, und demgemäß die Religion ausschließlich ins Subjekt gelegt wird: die Religion ein Rhythmus, eine Färbung der Seele, ein Ausdruck ihrer metaphysischen Bedeutsamkeit. Also eine Weihe nicht der gegenständlichen Welt, wie im Realismus, sondern des subjektiven Lebens. Der Religionsbegriff, der vom Ich zu Gott führen wollte, ist zum Ich zurückgesunken.

In der Fassung des Gottesgedankens senkt sich die drohende Wolke der vergangenen Periode, des Spinozismus nieder, seiner Dinghaftigkeit durch den idealistischen Ausgangspunkt entkleidet. Es gibt keinen Gott mehr abgesehen von der Welt. Der Deismus wird zum Pantheismus. Gott ist die Weltidee, die Form der Formen, die letzte Synthesis, die als Realität oder unendliche Aufgabe gedacht wird; er ist die Welt *sub specie aeternitatis*. Dadurch ist wieder die Einheit von Gott und Welt hergestellt, aber nicht, wie in der Renaissance von Gott aus, der die Welt in sich aufgenommen, sondern von der Welt aus, die Gott in sich aufgenommen hat. Darum ist hier die gegenständlich-wissenschaftliche Begriffsbildung der Durchgang zu Gott. Der Weltbegriff schafft den Gottesbegriff und hält ihn in Abhängigkeit von sich. So ist es im Idealismus, so weiterhin: Der Gottesbegriff bleibt abhängig vom Weltbegriff: er geht mit ihm die materialistischen, voluntaristischen, naturalistischen, positivistischen Wege, also die Unerfüllbarkeit der romantischen Sehnsucht offenbarend, von der Weltform zu Gott zu kommen, eine neue Unmittelbarkeit, eine neue ontologische Geisteslage von der wissenschaftlichen Welterfassung her zu erreichen. Und wieder ist es die „Philosophie des Als-Ob“, die in klarer Erkenntnis der Sachlage die Entwurzelung durchschaut hat, die den Gottesbegriff in dem Augenblick treffen muß, wo er zu einer abgeleiteten Wirklichkeit herabgedrückt ist, anstatt das Urgegebene selbst zu sein.

Daraus ergibt sich nun auch das Verhalten der kritischen Periode zu dem dritten Punkt: Entsprechend dem Pantheismus geht die Religion über in Kultur. Sie wird einer der Geistesfunktionen angehängt, und es bleibt nicht aus, daß sie sich in diese auflöst. Der Erfolg in der geistigen Lage des Jahrhunderts ist deutlich sichtbar: In einzelnen von Hegel abhängigen Denkern und in der von Hegel-Marx bestimmten Arbeiterschaft nimmt die Wissenschaft die Stelle der Religion ein, in den ethisch-bürgerlich bestimmten Kreisen tritt die Moral in die Lücke, in den Schichten der höchsten Bildung die Kunst. Die Versuche, der Religion eine Sonderfunktion zu retten, mißlingen, weil ihre Absolutheit eine Relativisierung nicht verträgt, weil die geforderte religiöse Funktion genauso in Kultur umschlagen muß wie der geforderte deistische Gott in Welt. Es ist freilich nicht zu verkennen, daß auf diese Weise die Kultur religiöse Weihe erhält; aber diese Färbung erhält sie nachträglich; sie kann auch fehlen und fehlt, sobald der Weltbegriff aus idealistischen in materialistische und voluntaristische Fassungen übergegangen ist.

Der Sieg der historischen Vernunft im Idealismus bedeutet auch den Sieg der Religionsgeschichte in dieser Periode. Sie war durchaus als Offenbarungsgeschichte gemeint, natürlich nicht im supranaturalen, aber im immanent-geistesgeschichtlichen Sinn; es ist Gott selbst, der in ihr zum Selbstbewußtsein im Endlichen kommt; es sind die Weltpotenzen, die der Reihe nach in der Mythologie und Offenbarung sich kundgeben. — Mit dem Zerschneiden der idealistischen Voraussetzung wird die Offenbarungsgeschichte ein Stück menschlicher Geistesgeschichte, dessen Sinn es ist, sich in Kulturgeschichte aufzulösen. Auch hier der völlige Sieg des Religionsbegriffes. — Die kritische Periode ist konsequenter als die rationale; das ist ihr Vorzug; sie enthüllt die religionszerstörenden Folgen des Religionsbegriffes, aber sie leistet auch etwas Positives. Sie ist eine machtvolle Reaktion gegen die gegenständliche Entleerung und Entheiligung der Welt. Diese Reaktion bleibt zwar romantisch und ästhetisch und schlägt wieder in ihr Gegenteil um; denn das zerstörte religiöse Bewußtsein kann nicht durch Wille einzelner, sondern nur durch Schicksale von Völkern und Massen wiedergewonnen werden. Aber die romantische Religionsphilosophie gibt dennoch die Brücke und schafft Formen, über die wieder der neue Geist ontologischen Gottesbewußtseins sich ergießen könnte.

Welt, Kultur, Geschichte haben Heiligkeitsqualitäten, können sie haben, aber brauchen sie nicht zu haben. Wie aber, wenn die Ordnung umgekehrt würde; wenn es hieße: müssen sie haben; wenn vor allem das Religiöse Unbedingtheit und Gewißheit hätte und die Welt und

die Kultur und die Geschichte zeitliche, zweifelhafte, zu überwindende Profanisierungen des Heiligen wären? Mit dieser Frage wenden wir uns der dritten, intuitiven Periode zu.

3. Sie beginnt mit der Jahrhundertwende; nicht nur durch die im engeren Sinne phänomenologische Philosophie, sondern durch die allgemeine Bewegung des Geisteslebens hinweg von der gegenständlich-technischen zu einer urständlich-intuitiven Welterfassung. Es ist schwerer über sie etwas zu sagen, da sie erst in Entfaltung begriffen ist; aber es ist doch schon möglich, sie in den weitesten Umrissen zu erschauen. Für die Religionsphilosophie hat sie die Bedeutung, gegen die Herrschaft des Religionsbegriffs bewußt anzugehen. Es scheint sich eine neue ontologische Geisteslage anzubahnen. Die Erfassung des Numinosen durch Otto als einer alle Gegenstandsformen durchbrechenden Wirklichkeit, die Erhebung des Heiligkeitswertes über die übrigen Wertstufen durch Scheler, die völlige Trennung des religiösen von dem theoretischen Existentialurteil durch Scholz liegen in dieser Richtung. Wir stellen nun die Frage, wieweit gelingt es hier, den Geist des Religionsbegriffs zu bannen?

Scheler wie Scholz wollen die funktionelle Begründung der Religion mit Energie überwinden: Scheler, indem er dem religiösen Objekt die primäre Gewißheit gegenüber dem religiösen Akt zuschreibt und die Gottesfrage vor der Religionsfrage erledigt; Scholz, indem er die Auffassung der Religion als autonomer Geistesschöpfung bestreitet und in dem Satze „Gott ist“ das erste Wesensmerkmal der Religion sieht. Es könnte eingewandt werden, daß damit eine Wiederkehr der rationalen Methode droht; aber die Gefahr besteht in Wirklichkeit nicht. Nicht mit Hilfe von Syllogismen soll aus einem feststehenden Weltbegriff Gott erschlossen werden, sondern ohne Berücksichtigung der Welt soll seine Wirklichkeit erschaut werden. — Um die Scheidung dieses Anschauens von der reflektiv-gegenständlichen Welterkenntnis hervorzuheben, baut Scheler die Wirklichkeitserfassung in Stufen auf: die wissenschaftliche, die metaphysische und die religiöse Erkenntnis. Zweifellos ist damit eine Überwindung sowohl der rationalen wie der kritischen Methode angebahnt. Aber doch nicht erreicht. Denn es ist nicht deutlich, wie sich die Stufen zu einander verhalten. Welche Schwierigkeiten hier vorliegen, zeigt Scheler, wenn er die Metaphysik mit einem *sacrificium intellectus* sich selbst aufheben läßt, zu Gunsten der Religion. Damit ist das Gottesbewußtsein abhängig gemacht von einem sich selbst vernichtenden Weltbewußtsein; die Gottesgewißheit lebt vom Opfer der Weltgewißheit; die Gotteswirklichkeit vom Opfer der Weltwirklichkeit. Aber dieses Opfer bringt die Welt. Gott lebt

vom Opfer und er schwindet, wenn der autonome Geist das Opfer weigert. Der aber muß es weigern, um nicht durch theoretische Urteile, die fremder Quelle entspringen, in sich zwiespältig zu werden.

Der protestantische Religionsphilosoph Scholz fordert nicht ein *sacrificium intellectus*, sondern er sucht dem Intellekt die Glaubwürdigkeit der Religion zu beweisen. Er setzt also ein Bewußtsein voraus, für das die Glaubwürdigkeit bewiesen werden müßte. Dieses Bewußtsein aber ist das der sittlichen Persönlichkeit. An der ethischen Qualität der Offenbarungsträger hat sich das Vertrauen auf die Wahrheit ihrer Offenbarung zu entzünden. Wer sieht hier nicht den ins Persönliche transponierten moralischen Gottesbeweis, der dem Protestantismus so tief im Blut sitzt? — In beiden Fällen ist die Weltgewißheit und die Weltwirklichkeit als das Grundlegende beibehalten gegenüber der Gottesgewißheit und Gotteswirklichkeit, einmal als Stufe, das andere Mal als Kriterium. Erreicht ist nur ein Doppeltes. Gott wird weder erschlossen, wie in der rationalen, noch in die Welt hineingezogen, wie in der kritischen Periode.

Auch in den beiden anderen Punkten, Religion und Kultur, Offenbarung und Geschichte, hilft sich Scheler durch den Stufengedanken: die religiösen Werte sind die höchsten in der Wertreihe; Heiligkeitswerte stehen noch über Persönlichkeitswerten. Und innerhalb der Heiligkeitswerte steht wieder die im Christus gegebene Gotteswirklichkeit an erster Stelle über Propheten und Heiligen: die Religion der höchste Kulturwert, die christliche Religion der höchste Heiligkeitswert. — Offenbar herrscht auch hier noch der Religionsbegriff. Die Stufenreihe läßt die höhere Stufe auf die niederen gegründet sein im Sinne des Bildes, wie im Sinne der Sache, die es veranschaulichen soll; es bleibt ein Denken von unten, ein Emporsteigen; aber es gibt keine Stufen, die zum Unbedingten führen; die höchste wie die niedrigste ist von dem Unbedingten gleich weit entfernt.

Bei Scholz tritt auch hier an Stelle der Stufenlehre, deren katholisch-mittelalterlicher Ursprung ja deutlich ist, die ethisch-kulturelle Persönlichkeitsidee, deren protestantische Wurzel offen liegt: die Religion ist eine dem übrigen Geistesleben gegenüber selbständige Sache, die da sein, aber auch fehlen kann; ist sie aber da, so ist das Maß ihrer Wertung die Erlebbarkeit durch den Kulturmenschen der Gegenwart, d. h. durch die geistig-ethisch geformte Persönlichkeit. An erlebbaren Religionen aber kommen schließlich nur drei in Betracht; das Christentum, der Pantheismus, die Mystik. — Es widerspricht nun schlechterdings der Unbedingtheit des Unbedingten, daß es in seiner Art und seinem Maß abhängig gemacht wird von dem Maß einer bestimmten

geistig-ethischen Persönlichkeits- oder Kulturlage. All diese Gedanken entstammen noch einem Denken, das nicht auf das Unbedingte, sondern Bedingte sieht, um an ihm das Unbedingte zu messen. Sie haben den Geist des Religionsbegriffes nicht bannen können. — Aber ist er überhaupt zu bannen? Oder ist es das Verhängnis der Religionsphilosophie, ihm verfallen zu sein? Ist es das Verhängnis der menschlichen Geschichte, daß es nur eines in ihr geben kann, Religion oder Religionsphilosophie?

III.

Die Überwindung des Religionsbegriffs

Der entscheidende Einwand, den wir gegen die bisherige Religionsphilosophie erhoben, ist der, daß sie das Unbedingte auf das Bedingte gründet, entweder durch Nebenordnung oder, da diese unerträglich ist, durch Auflösung des Unbedingten in das Bedingte. Eine Religionsphilosophie, die dem Wesen des Unbedingten gerecht werden will, muß das Unbedingte in allem Bedingten erfassen, als das, was sich selbst und das Bedingte begründet. Das Bedingte ist das Medium, in dem und durch das hindurch das Unbedingte erfaßt wird. Zu diesem Medium gehört auch das erkennende Subjekt. Auch dieses tritt in keiner Weise als begründend auf, sondern nur als der Ort, in dem das Unbedingte im Bedingten offenbar wird. Daraus folgt, daß der Sinn jeder Aussage über das Unbedingte prinzipiell unterschieden sein muß von dem Sinn jeder Aussage über Bedingtes. Da aber jede Aussage als solche in dem Schema von Subjekt und Objekt, also in den Formen des Bedingten verläuft, so muß die Aussage über das Unbedingte diese Formen zwar benutzen, aber doch so, daß ihr Unzulängliches offenbar wird, d. h. sie muß die Form der systematischen Paradoxie tragen.

1. Die Selbstgewißheit des Ich ist unter der Herrschaft des Religionsbegriffs begründend für die Gottesgewißheit. Nun aber ist in der Selbstgewißheit des Ich ein Doppeltes enthalten: das Unbedingte einer Realitätserfassung, die jenseits von Subjekt und Objekt liegt, und das Teilhaben des subjektiven Ich an diesem Unbedingt-Wirklichen, auf dem es ruht. Das Ich ist das Medium der unbedingten Realitätserfassung, und es nimmt als Medium teil an der Gewißheit dessen, was es vermittelt; aber es nimmt nur als Medium teil; es ist nicht das Tragende, sondern das Getragene. — Es besteht nun für das Ich die Möglichkeit, seine Selbstgewißheit so zu erleben, daß die unbedingte Realitätsbeziehung, die darin enthalten ist, im Vordergrund steht: die a

priori religiöse Art der Selbsterfassung; es besteht andererseits die Möglichkeit, seine Selbstgewißheit so zu erleben, daß die Beziehung auf das Sein des Ich im Vordergrund steht: die a priori unreligiöse Art der Selbsterfassung; im ersten Fall dringt das Ich gleichsam durch die Form seiner Bewußtheit hindurch, zu dem Realitätsgrund, auf dem es ruht, im zweiten Fall bleibt dieser Untergrund zwar wirksam — ohne ihn gäbe es keine Selbstgewißheit — aber er wird nicht angetastet; das Ich bleibt in seiner Losgelöstheit, in der Bewußtseinsform. Kann man diese zweite Stellung auch mit Recht unreligiös nennen, so doch nur, insofern die Intention in Betracht kommt, nicht soweit es sich um den Erfolg handelt. Ein der Substanz nach unreligiöses Bewußtsein gibt es nicht, wohl aber der Intention nach. In jeder Ich-Erfassung ist die Beziehung auf das Unbedingte als Realitätsgrund enthalten; aber nicht in jeder ist sie gemeint; danach unterscheiden sich die beiden Lagen des Bewußtseins.

Die Aussage, daß in der Selbstgewißheit die Gewißheit des Unbedingten erfaßt wird, ist paradox; denn sie hat die Form des Theoretischen und ist doch dem Theoretischen schlechterdings fremd. Wenn gesagt wird, daß Ich erfasse in sich das Unbedingte als Grund seiner Selbstgewißheit, so ist in der Form dieser Aussage der Gegensatz von Subjekt und Objekt enthalten; aber der Gehalt dieser Aussage steht dem gerade entgegen: das Unbedingte ist nicht Objekt, es ist auch nicht Subjekt, sondern es ist die Voraussetzung jedes möglichen Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Darum steht die Erfassung des Unbedingten auch vor jedem theoretischen Urteil. Und ist in Grund und Folgen unabhängig von aller theoretischen Gewißheit. Ob der Geist die religiöse oder unreligiöse Intention in sich trägt, ist theoretisch indifferent, da das Unbedingte zwar das Tragende auch alles theroretischen Urteils ist, selbst als absolute Voraussetzung aber niemals Gegenstand der Theorie sein kann. Wird es das doch — und es muß es ja werden, da sonst überhaupt nichts ausgesagt werden könnte — so hat diese Aussage notwendig paradoxe Form: Gottesgewißheit ist die in der Selbstgewißheit des Ich enthaltene und sie begründende Gewißheit des Unbedingten. Damit ist die Gottesgewißheit schlechterdings unabhängig von jeder anderen vorausgesetzten Gewißheit. Das Ich und seine Religion steht unter dem Unbedingten; es ist erst möglich durch das Unbedingte. Es gibt deswegen überhaupt keine Gewißheit, in der nicht die Gottesgewißheit implicite enthalten wäre; aber ob sie auch explicite enthalten ist, das macht den entscheidenden religiösen Unterschied aus. Objektiv ist jedes Bewußtsein Gott-gebunden, aber subjektiv kann das Bewußtsein Gott-los sein. Es gibt also keinen Weg vom Ich zu Gott; aber es gibt

— der Richtung, nicht der Substanz nach — einen Weg von Gott weg zum Ich. Ist dieser Weg einmal beschritten, so gibt es auf ihm freilich kein Zurück: Nur der Durchbruch des im Ich-Bewußtsein enthaltenen Grundes durch die autonome Bewußtseinsform befreit von dem Zwang der Gottesferne; die Religion nennt diesen Durchbruch Gnade. Sie weiß, daß kein theoretisches Hinweisen auf das aller Theorie zu Grunde Liegende das Unbedingte im Bewußtsein lebendig machen kann; denn die Theorie hat das Unbedingte als Objekt, also als das, was es nicht ist.

2. Die Weltwirklichkeit begründet unter der Herrschaft des Religionsbegriffs die Gotteswirklichkeit. Nun steht jedes Wirkliche in den Formen der Gegenständlichkeit, zu denen auch die Existenz gehört; zugleich aber ist durch jedes Wirkliche erfaßbar ein Unbedingt-Wirkliches, das nicht in den Formen der Gegenstände steht, also auch keine Existenz hat. Wo der Geist sich so auf die Welt und ihren Inhalt richtet, daß er das Moment der Unbedingtheit, das in allem enthalten ist, ins Bewußtsein erhebt, da ist er auf Gott gerichtet. Dieses Moment der unbedingten Wirklichkeit in allem Bedingt-Wirklichen ist das, was tragend ist in jedem Ding; es ist seine Seienswurzel, seine Ernsthaftigkeit, seine Unergründlichkeit, seine Heiligkeit. Es ist sein Realitätsgehalt im Unterschied von seiner zufälligen Form.

Jedes gegenständliche Denken ist hier streng auszuschließen. Es ist nicht von einem Gegenstand neben den Dingen, oder über den Dingen, oder in den Dingen die Rede; es ist überhaupt von keinem Gegenständlichen, sondern von dem Urständlichen schlechthin die Rede, dem, was aller Form, auch der Existenz, enthoben ist. Aber auch hier gilt, daß jede Aussage gegenständliche Form hat, und darum nur als gebrochene, paradoxe Aussage wahr ist.

So ist die Aussage „Gott ist“ der Form nach eine theoretische Aussage und keine Stufenordnung kann das ändern; es ist die Einreihung Gottes in die Gegenstandswelt; aber diese Einordnung ist Gottlosigkeit. Ist die Aussage „Gott ist“ auch dem Gehalt nach theoretisch, so vernichtet sie die Gottheit Gottes. Ist sie aber als Paradoxie gemeint, so ist sie der notwendige Ausdruck für die Bejahung des Unbedingten; denn es ist nicht möglich, sich anders auf das Unbedingte zu richten als durch Vergegenständlichung. — Damit ist Deismus und Pantheismus überwunden: der Deismus, der nicht nur eine Zeit-Richtung, sondern ein Element ist in jeder Gottesvorstellung, das Moment der Vergegenständlichung, Verendlichung Gottes, das überall auftritt, wo der paradoxe Sinn des göttlichen Seins nicht mehr erfaßt wird; und der Pantheismus, der das Unbedingte mit der universalen Dingform, der Welt, gleichsetzt, weil das Unbedingte durch jedes Wirkliche hindurch er-

faßbar ist, der aber dann doch bei einer Gegenstandsform, der universalen, stehen bleibt und nicht sieht, daß das Unbedingte der Totalität so fern ist, wie der Einzelheit. Es ist Platz für einen Theismus, der nichts gemein hat mit dem üblichen kirchlichen Semi-Deismus, sondern der nur sagt, daß das Unbedingte — das Unbedingte ist.

Auch für diese Haltung gibt es keine theoretische Notwendigkeit. Es ist möglich, sich auf das System des Bedingten zu richten und es in seiner Selbstheit zu bejahen, wie das autonome Ich. Es ist möglich, sich von der Beziehung auf das Unbedingt-Wirkliche, das allem innewohnt, abzuwenden zu der Existenz und der Form des Gegenständlichen: denn jedes Ding in der Welt hat die Form der Existenz und des Objektiven. Es ist das möglich ohne theoretische Bedenken, denn das Unbedingte ist nie und nirgends ein theoretisches Streitobjekt; man kann von der Theorie weder dafür noch dagegen Partei nehmen; es begibt sich nicht in die Kampfarena der Existential-Urteile, der Fragen nach Dasein oder Nichtsein. Ist man aber einmal unter Verzicht auf die Gotteswirklichkeit zu einer Weltwirklichkeit gekommen, die der Absicht nach — der Substanz nach ist es unmöglich — außergöttlich ist, so gibt es keinen Weg zur Gotteswirklichkeit zurück. Denn Gott ist entweder der Anfang oder er ist nicht.

3. Die Religion wird unter der Herrschaft des Religionsbegriffs aus der Kultur begründet, entweder als einzelne Kulturfunktion oder als Synthesis der Kulturfunktionen. Das ist durchaus analog der deistischen und pantheistischen Gottesauffassung. Nun gibt es aber eine Funktion des Geistes, die weder neben dem andern steht noch ihre Einheit ist, sondern in ihnen und durch sie hindurch zum Ausdruck kommt: die Funktion der Unbedingtheit; sie ist die Wurzelfunktion, diejenige, in der der Geist durch alle seine Formen hindurchbricht bis auf seinen Grund. Sie ist deswegen auch keine Geistesform und kann nur durch Paradoxie Funktion genannt werden. Phänomenologisch gesprochen: Es gibt eine Aktklasse, die aus einer Tiefe stammt, in welcher der Gegensatz von Akt zu Akt aufgehoben ist, und die infolgedessen nur durch Brechung im Medium des Bewußtseins zu eigenen Akten kommen kann. Ihrem Wesen nach aber ist sie nichts anderes als die Beziehung auf das Unbedingte, die jedem Akt innewohnt. — Es gibt also keine besondere religiöse Funktion *neben* der logischen, ästhetischen, ethischen, sozialen; sie ist auch nicht *in* einer oder *in der Einheit aller* enthalten, sondern sie ist der Durchbruch durch jede und die Realität, die unbedingte Bedeutung einer jeden. Die Kultur ist das Medium des Unbedingten im Geistesleben, wie die Dinge das Medium des Unbedingten in der Welt sind.

Damit ist aufs Nachdrücklichste bestritten, daß durch die Religion ein neuer Wert in das System der Werte eingeführt ist. Es gibt keine Heiligkeitswerte, sondern das Heilige ist das, was den Werten den Wert gibt, die Unbedingtheit ihres Geltens, die Absolutheit ihrer Realitätsbeziehung. — Es ist die Religionsphilosophie also nie und nimmer eine Ergänzung der Geistes- oder Wertphilosophie. Auch an diesem Punkte tritt das Unbedingte nicht in die Diskussion der Bedingtheiten. Die Heiligkeitsqualität, die Unbedingtheitsfunktion kann fehlen, ohne daß das System der Werte im Mindesten verändert wird; sie kann fehlen, freilich nur der Intention — auch hier wie überall — nicht der Substanz nach; denn fehlte sie, wäre das Denken wahrheits- und das Anschauen wesenlos, das Handeln ziel- und die Gemeinschaft see-lenlos. Aber sie braucht nicht gemeint zu sein. Der Geist kann sich richten auf die Autonomie seiner Funktionen, deren Realitätswurzel er nicht anrührt, deren Form er durchsetzt. Der Geist kann autonome Kultur schaffen, mit einem autonomen Ich, in einem autonomen Universum. Damit aber hat er sich den Weg zu Gott versperrt. Auf dem Boden der autonomen Kultur gibt es höchstens — Religion.

Hier ist nun der Ort, die Dialektik des Religionsbegriffs zu völliger Durchsichtigkeit zu bringen: Sobald das Bewußtsein sich auf das Unbedingte richtet, entsteht die Doppelheit von Akt und Gegenstand. Nun ist der religiöse Akt aber kein besonderer; er ist nur in den übrigen Akten wirklich. Er muß diesen also eine Formung geben, an der die religiöse Qualität sichtbar ist. Diese Formung ist die Paradoxie, d. h. zugleich die Bejahung und Verneinung der autonomen Form. Das religiöse Denken, Anschauen ist also ein Denken, ein Anschauen, das die autonomen Formen des Denkens und Anschauens zugleich benutzt und zerbricht. Das Gleiche gilt von den sittlichen und sozialen Formen.

Das Erkennen unter der Gegenwart des Unbedingten ist Inspiration. Das Anschauen ist Mysterium, das Handeln Gnade, die Gemeinschaft Reich Gottes. Alles das sind paradoxe Begriffe, d. h. solche, die sofort ihren Sinn verlieren, wenn sie gegenständlich gemacht werden; Inspiration als eine übernatürliche Art der Erkenntnisvermittlung ist ein einfacher Widerspruch, Mysterium im Sinne einer materiell-realen Gegenwart, das Unbedingte im Bedingten ist eine sinnlose Aussage; die Gnade als übernatürliche Kraftmitteilung ist ein ethischer Nonsens und das Reich Gottes als reale Größe eine Utopie mechanistischen Denkens. An Stelle des Paradox ist der Supranaturalismus getreten, d. h. der Versuch, ein Bedingtes unbedingt zu machen. Dem Supranaturalismus aber entspricht immer der Naturalismus, d. h. der Versuch, das Unbedingte überhaupt auszuschalten.

Und doch kann die Religion nicht anders, als mit diesen Begriffen arbeiten; sie muß vergegenständlichen, um aussagen zu können; daß sie aussagen will, ist ihre Heiligkeit; daß sie gegenständlich aussagen muß, ist ihre Profanheit. Gerechtfertigt ist sie nur da, wo sie diese ihre Dialektik durchschaut und dem Unbedingten allein die Ehre gibt. — Wo sie es nicht tut, führt sie das Unbedingte in die Niederung und die Kampfarena des Bedingten herab, in der es notwendig unterliegen muß: Es wird eine Kultur, die die Beziehung auf das Unbedingte verloren hat, ein Denken, das nichts mehr weiß von Inspiration als dem Durchbruch der unbedingten Realität, ein Anschauen, das nichts mehr weiß vom Mysterium des Grundes in den Formen der Dinge, ein Handeln, das ohne Gnade dem Gesetz verfallen ist, eine Gemeinschaft, die fern ist von dem Durchbrechen der unbedingten Liebe — das auf der einen Seite — und eine Religion, die aus all diesen Begriffen supranaturale Gesetze, Objektivierungen der Paradoxie, Verendlichungen des Unbedingten gemacht hat: das ist der Zustand des Geistes unter der Herrschaft des Religionsbegriffs. — Erlösung der Religion vom Verhängnis der Objektivierung, Erlösung der Kultur vom Verhängnis der Profanisierung, Durchbruch des Unbedingten durch alle Arten der Relativisierung, das ist Sieg über den Geist des Religionsbegriffs.

4. Unter der Herrschaft des Religionsbegriffs gründet sich die Offenbarung auf das autonome Geistesleben, sei es im Sinne einer offenbarten Vernunftreligion, sei es im Sinne der Religionsgeschichte. Dadurch wird die absolute Tat Gottes zu einer relativen Entwicklung des religiösen Geistes. Die Religion aber will nicht Religion, auch nicht absolute Religion, sondern sie will Erlösung, Offenbarung, Heil, Wiedergeburt, Leben, Vollendung, sie will das unbedingt Reale, sie will Gott. Und sie nennt wahre Religion die, in welcher Gott sich gibt, und falsche die, in welcher er vergeblich gesucht wird. — Der Religionsbegriff aber kann derartige Unterschiede nicht anerkennen, auch nicht in der verhüllten Form von erlebbarer und nicht erlebbarer Religion. Der Religionsbegriff macht gleich, bringt Göttliches und Menschliches auf eine Ebene. — Nun aber ist es selbst schon eine Wirkung des Religionsbegriffs, selbst schon eine Bedingtmachung des Unbedingten, wenn eine bestimmte Religion unbedingt gesetzt wird. Jede Religion ist als Religion relativ, denn jede Religion ist Vergegenständlichung des Unbedingten. Aber jede Religion kann als Offenbarung absolut sein: denn Offenbarung ist das Durchbrechen des Unbedingten in seiner Unbedingtheit. Jede Religion ist insoweit absolut, als sie Offenbarung ist, d. h. insoweit als das Unbedingte in ihr als Unbedingtes heraustritt im Gegensatz zu allem Relativen, was ihr als Religion zukommt.

Es ist nun aber die Eigenschaft jeder lebendigen Religion, daß sie eine ständige Opposition gegen das Religiöse in ihr in sich trägt. Der Protest gegen die Vergegenständlichung ist der Pulsschlag der Religion. Erst wo er fehlt, ist nichts Absolutes mehr in ihr, ist sie ganz Religion, ganz Menschliches geworden. — Es sind aber drei Formen, in denen sich der typische Protest der lebendigen Religion gegen ihre Vergegenständlichung als Religion erhebt: die Mystik, die Prädestination, die Gnade. Die Mystik durchschaut den paradoxen Sinn aller Aussagen über das Unbedingte. Sie sucht die Einheit mit dem absolut Gegenständlichen, dem Abgrund, dem Überseienden, dem reinen „Nichts“. Sie weiß auch, daß diese Einheit nur vom Unbedingten her geschaffen werden kann, sie weiß, das sie Gnade ist. — Aber sie bereitet sich doch vor, der Gnade würdig zu werden und sie benutzt dazu die Formen der Religion und schafft selbst Formen. Sie verläßt den Boden der Religion nicht. Das ist ihre Grenze. — Die Prädestination überläßt alles Handeln zum Heil des einzelnen und der Menschheit Gott. Weder Kirche noch Religion sind Bedingungen der Erwählung und des Reiches Gottes, sie sind höchstens ihre Gott-geordnete Vermittlung; dadurch sinkt ihre Bedeutung dahin und da der göttliche Ratschluß im Verborgenen geschieht, so ist alles religiöse Handeln und Vorstellen des Menschen entwertet und kommt bald dem Punkt nahe, wo es ganz aufhört und übergeht in profanes, kulturelles Handeln; das ist die Gefahr, wenn das Religiöse ganz ins Verborgene und Absolute gestellt wird. — Die *konkrete* Gnade (von Gnade lebt ja auch Mystik und Prädestination) stellt das Heil gleichfalls schlechterdings in das Unbedingte; aber nicht in seinen Abgrund und nicht in seinen verborgenen Willen, sondern in seine konkrete geschichtliche Selbstmitteilung. Es fällt von hier aus ein starkes Ja auf die kirchlich-religiösen Medien, auf Offenbarungsmittler und Offenbarungsmittel, auf Gebet und lebendige Gemeinschaft mit Gott. Hier ist der Abweg fast unvermeidlich, daß diese Medien ins Absolute erhoben und aus der Offenbarung der Gnade Religion der Gnadenmittel wird.

Jede der drei Formen, in denen innerhalb der Religion die Religion überwunden wird, haben also die gleiche Dialektik wie die Religion selbst, sie können sich an Stelle Gottes setzen. Es ist deswegen auch falsch, diese Formen zur absoluten Religion zu machen. Sie sind Ausdrucksformen für das absolute Element jeder lebendigen Religion, aber sie werden selbst relativ, sobald sie Religionsformen werden. Die absolute Religion geht durch alle Religionen hindurch; die wahre Religion ist überall da, wo das Unbedingte als Unbedingtes bejaht und die Religion vor ihm vernichtet wird.

Wo das geschieht, ist im Allgemeinen verborgen. Offenbar wird es dann und wann in Form der großen mystischen oder prophetischen Reaktionen gegen die bloße Religion. Das Maß, in dem eine Religion zu solchen Reaktionen fähig ist, entscheidet über ihren relativen Rang. Absolute Religion ist niemals ein gegenständliches Faktum, sondern ein jeweils lebendiger Durchbruch des Unbedingten. Den Beweis der Absolutheit führt Gott selbst, indem er den Absolutheitsanspruch einer Religion zerbricht, nicht durch Skepsis und Religionsgeschichte, sondern durch die Offenbarung seiner Unbedingtheit, vor der alle Religion nichts ist.

Es ist also auch hier das Unbedingte das Tragende, das Handeln Gottes ist die Substanz der Religion, ohne die sie nicht sein kann; aber sie kann sich von ihr abwenden; sie kann mit und ohne Bewußtsein diese Substanz unangerührt lassen und sich ihrer eigenen autonomen Form zuwenden. Sie kann autonome, selbstgenügsame, Gott-ferne Religion werden, und den Götzendienst dadurch vollenden, daß sie sich absolute Religion nennt.

Damit sind die vier Vorwürfe der Religion gegen die Religionsphilosophie in ihrem Recht anerkannt; aber es ist nicht die Folgerung daraus gezogen, daß um der Religion willen die Religionsphilosophie sich selbst aufgeben müßte, sondern es ist der Versuch gemacht, eine Religionsphilosophie auf die Forderungen zu gründen, die in jenen Vorwürfen enthalten sind, d. h. eine Religionsphilosophie, die nicht vom Bedingten, sondern vom Unbedingten, die nicht von der Religion, sondern von Gott ausgeht. An dem Gelingen oder Mißlingen nicht dieses meines, aber eines solchen Versuches überhaupt hängt das Schicksal der Religionsphilosophie und damit der Stellung des Geisteslebens zur Religion. Wir stehen vor der Alternative: Entweder Aufhebung der Religion durch die Kultur, oder Durchbrechen des Unbedingt-Wirklichen als des Grundes, oder der Realität aller Kultur in all ihren Funktionen. Die Art, wie innerhalb der Wissenschaft sich dieser Durchbruch vollziehen könnte, sollten die ausgesprochenen Gedanken andeuten. Was das Ziel betrifft, so kann es für mich keinen Zweifel geben; was die Form betrifft, so ist sie ein Versuch, und nicht mehr.

IV.

Die Dialektik der Autonomie

Alles Gesagte hat im Grunde das Ziel, einer Bewußtseinslage den Weg zu bereiten, in der die Selbstgewißheit des Bedingten zerbrochen ist vor der Gewißheit und Wirklichkeit des Unbedingten. Nicht die Lösung eines theoretischen Problems war mir die Hauptsache, sondern die Aufweisung einer Geisteslage, auf die meiner Überzeugung nach schicksalsmäßig die Geistesbewegung hindrängt. Um so mehr ist es meine Pflicht, Rechenschaft zu geben über die Denkmittel, die zur Anwendung gekommen sind. Es ist aber ein Doppeltes, was dabei herauszustellen ist, eine bestimmte Methode und eine bestimmte Geschichtsphilosophie, eine logische und eine metaphysische Voraussetzung.

1. Die Methode, die am schärfsten in der Analyse der Selbstgewißheit, aber auch an den anderen Punkten zur Anwendung gebracht ist, kann als kritisch-intuitive Methode angesprochen werden. Sie geht davon aus, daß sowohl die kritische, wie die intuitive Methode in Absonderung unfähig zur Lösung des religions- und damit kulturphilosophischen Zentralproblems ist: nämlich der Frage nach dem letzten Sinn und der letzten Realität des Wirklichen. – Die kritische Methode nicht, weil es ihr unter keinen Umständen möglich ist, über die Formen der Gegebenheit hinauszukommen zu dem Gegebenen selbst. Die intuitive Methode nicht, weil sie über der Versenkung in jedes mögliche Gegebene die Form der Gegebenheit überhaupt außer acht lassen muß. Die kritische Methode kommt nicht zum „Was“ der Dinge, die intuitive nicht zu ihrem „daß“. Die kritische Methode verliert über dem Problem der Realität die Realität selbst. Sie wird Formalismus; die intuitive verliert über der Anschauung des Wirklichen das Problem der Realität; sie wird Romantik und Reaktion. Das Problem des Unbedingten aber ist der Punkt, wo der Unterschied von Existenz und Wesen aufgehoben und damit das Nebeneinander der Methode unmöglich ist. Hier ist gebieterisch eine Methode gefordert, in der beide eins sind; „kritisch-intuitiv“ das ist eine Forderung; und wenn sie ganz erfüllt ist, wird auch der adäquate Name geboren sein. Es scheint mir aber in Folgendem ihr Wesen zu bestehen: Sie ruht auf dem Boden der kritischen Methode; sie geht aus von den Funktionen des Geistes als den Formen aller Gegebenheit. Aber sie wendet sich auf sich selbst zurück und sieht, daß alle diese Formen mehr als leere Formen nur dadurch sind, daß sie erfüllt sind mit dem Gehalt eines Unbedingt-Wirklichen, das jeder

Einzelform, wie der Totalität aller Formen unerfaßbar ist. Das in Allem Sinngebende ist nicht selbst ein Sinn, auch nicht die Gesamtheit, auch nicht die Unendlichkeit des Sinnes; das in Allem Reale ist nicht selbst ein Reales, auch nicht die Gesamtheit, auch nicht die Unendlichkeit des Realen. Das zu sehen aber ist nicht mehr Sache der Kritik, sondern der Intuition: wo die Kritik ihre Grenzbegriffe, d. h. die Dokumente ihrer Begrenztheit setzt, da schaut die Intuition das Unbedingt-Wirkliche, das freilich für sie nicht jenseits der Grenzpfähle, sondern mitten im Lande der Kritik die Realitätswurzel darbietet, von der alle Kritik lebt. Es ist die Methode des Paradox, der ständigen Durchbrechung und Aufhebung der Form zu Gunsten des Wirklichen in ihr. Nicht Formlosigkeit, nicht fremde Formherrschaft darf die kritische Form durchbrechen; das wäre Verzicht auf Methode, d. h. auf Philosophie; sondern bei vollem Ja zur autonomen, kritischen Form soll der Gehalt des Unbedingten hervorbrechen und zerbrechen, nicht formlos, sondern paradox. Leben in dieser höchsten Spannung ist Leben aus Gott. Anschauen dieser unendlichen Paradoxie ist Denken über Gott, und wenn es methodisch wird, Religionsphilosophie oder Theologie. Niemand freilich kann methodisch zu dieser Methode gezwungen werden, wie er zur bloß kritischen Methode gezwungen werden kann; es ist möglich zu leben und zu denken, ohne die Wurzel zu sehen, aus der man lebt und denkt, es ist möglich, das Unbedingte zum Grenzbegriff, zum Idealbegriff und dgl. zu machen, es in die Peripherie zu schieben und in der Autonomie der bloßen Form zu bleiben. Es ist möglich, aber es ist in seinen Konsequenzen Selbstzerstörung, und das führt zum zweiten, der Geschichtsphilosophie.

2. Theonom möchte ich eine Geisteslage nennen, in welcher alle Formen des geistigen Lebens Ausdruck des in ihnen durchbrechenden Unbedingt-Wirklichen sind. Es sind Formen, also Gesetze, νόμοι darum theonom. Aber es sind Formen, deren Sinn nicht in ihnen selbst liegt, es sind Gesetze, die das alles Gesetz Durchbrechende fassen; darum theonom. In gewissen Perioden z. B. des abendländischen Mittelalters war diese Geisteslage annähernd verwirklicht. Sobald eine Periode der Theonomie ihrem Ende zugeht, sucht sie die Formen, die einmal der adäquate Ausdruck ihres Gehaltes waren, zu konservieren; diese Formen aber sind leer geworden; werden sie mit Gewalt aufrecht erhalten, so entsteht Heteronomie. Heteronomie geht immer von der Religion aus, die Gott verloren hat, die bloße Religion geworden ist. Im Gegensatz zu Heteronomie wächst die Autonomie. Autonomie ist immer der Rückschlag gegen die Autonomie der bloßen Religion, die alle Kultur unter ihre Heteronomie bringen will. Autonomie der Religion ge-

gen Gott schafft Autonomie der Kultur gegen die Religion. Der Ausgang des Mittelalters ist typisch für diese Geisteslage. Die autonome Kultur ist im Recht gegen die Religion; es ist das Recht der logischen Form gegen eine ehemals paradoxe, dann ihres Sinnes beraubte Form, die nun als einfacher Widersinn das Logische vergewaltigen will. Hier ist der Sieg der autonomen Form, im Logischen wie im Ästhetischen, im Rechtlichen wie im Ethischen von vornherein entschieden. Und dieser Sieg bedeutet Einsicht in die gegenständlichen Formen der Dinge, bedeutet exakte Wissenschaft, bedeutet technisch-rationale Weltbeherrschung.

Aber der Sieg ist teuer erkaufte. Das Recht der Autonomie gegenüber der Heteronomie wird zum Unrecht gegenüber der Theonomie, denn die autonome Form ist Gesetz. Mit dem Gesetz kann man technisieren und rationalisieren, aber unter dem Gesetz kann man nicht leben. Wo das Unbedingte in keiner anderen Weise erfaßt wird, als in der unbedingten Geltung der logischen oder ethischen oder ästhetischen Form, da tötet es das Leben; denn da ist es der Richter, der jede einzelne Form verurteilt, weil sie das Gesetz nicht erfüllt, weil sie die Bedingtheit des Unbedingten nicht erreicht. Darum muß jede autonome Periode zerbrechen: Sie kann mit ihrer formalen Unbedingtheit alles Lebendige töten und rationalisieren; aber sie kann nicht einen einzigen Lebensinhalt schaffen. Sie verliert die Wahrheit und bleibt in der leeren Form der Identität; sie verliert die Persönlichkeit und bleibt in der leeren Form des „Du sollst“; sie verliert die Schönheit und bleibt in der leeren Form der Synthesis; sie verliert die Gemeinschaft und bleibt in der leeren Form der Gleichheit. Alles verzweifelte Ringen aber um die Erfüllung dieser Formen im Logischen wie im Ethischen, im Denken wie im Handeln ist nur der Ausdruck für die Tragik der Autonomie.

Dieses Ringen ist von überwältigender Größe und diese Tragik von erschütternder Tiefe. Es sind die Zeiten der großen individuellen Kulturschöpfungen; aber das Ende ist das Schwanken zwischen anspruchsvollem Rationalismus und verzweifelter Skepsis im Logischen, und zwischen Pharisäismus und Gesetzlosigkeit im Ethischen. Die Autonomie bricht auseinander im Nomismus und Antinomismus. Lebensfähig bleiben nur diejenigen, welche sich den großen Spannungen des Geistes entziehen und die autonome Form benutzen zu Technik und Taktik in Wissenschaft und Wirtschaft, in Politik und Kunst. Sie haben ihren Lohn dahin. Der Lohn aber des Geistes, der ausharrt, ist das Durchbrechen des Unbedingten durch alle Formen, nicht als Gesetz, sondern als Gnade, als Schicksal, als unmittelbare überwältigende Wirklichkeit — wie es z. B. der Antike beschieden war, in der Doppel-

form der neuplatonischen Mystik auf logischem und des Christentums auf ethischem Boden.

Das Thema der Geistesgeschichte ist der Kampf von Theonomie und Autonomie. Die Theonomie ist sieghaft, solange sie lebendiger Durchbruch ist, solange die Paradoxie als Paradoxie erlebt wird. Sie ist aber dem Verhängnis verfallen, immer wieder aus dem lebendigen Paradox einen objektiven Widerspruch machen zu müssen; dann steigt aus dem Kampf gegen ihre Heteronomie die Autonomie der Form sieghaft empor, um schließlich ihrem eignen Verhängnis, der Auflösung entgegenzugehen. Das ist nicht bloß im Nacheinander gemeint. In jedem Augenblick der Geistesgeschichte tobt dieser Kampf. Aber der Sieg und die Niederlage des einen oder anderen gibt auch ein Nacheinander, eine Geschichtsphilosophie nicht nur des Querschnitts, sondern auch des Längsschnitts.

Wir haben das Ringen beider in der Religionsphilosophie betrachtet; sie ist der Ort, wo der Kampf am deutlichsten sichtbar ist. Sie ist selbst in ihrer Entwicklung ein Teil dieses Kampfes. Nur weil ihr die autonome Entwicklung die Formen gegeben hat, kann sie Philosophie sein; nur wo ihr die Theonomie den Gehalt, die — Wurzelung im Unbedingten — gibt, kann sie Religions-Philosophie sein. Sie kann es aber nur, wenn sie sich der Herrschaft des Begriffs entzieht, der das typische Symbol der autonomen, Gott abgewandten Periode ist, des Begriffs der Religion, wenn sie einsieht, daß nicht die Religion der Anfang und das Ende und die Mitte in allem ist, sondern Gott, und daß jede Religion und jede Religionsphilosophie Gott verlieren, wenn sie sich nicht auf den Boden des Wortes stellen: *Impossibile est, sine deo discere deum*. Gott wird nur erkannt aus Gott.

BIBLIOGRAPHIE

Die Unterlagen für den amerikanischen Teil der Bibliographie stellte mir Mr. Peter John zur Verfügung, dem ich dafür meinen Dank ausspreche. Die Erlaubnis zur Benutzung verdanke ich dem Verlag Harper & Brothers, New York, der eine vollständige Bibliographie erstmals veröffentlichte in der Festschrift: Religion and Culture · Essays in honor of PAUL TILlich · edited by Walter Leibrecht. New York: 1959. *Der Herausgeber*

1910

1. DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHE KONSTRUKTION IN SCHELLINGS POSITIVER PHILOSOPHIE, IHRE VORAUSSETZUNGEN UND PRINZIPIEN. Breslau 1910: Fleischmann. VI, 143 S. — Philos. Dissertation.

1912

2. MYSTIK UND SCHULDBEWUSSTSEIN IN SCHELLINGS PHILOSOPHISCHER ENTWICKLUNG. Gütersloh: Bertelsmann 1912. 135 S. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Jg. 16, H. 1.) — Abdruck der Lic. Dissertation.
3. SELBSTANZEIGE zu 2. In: Kant-Studien. Jg. 17. 1912. S. 306—307.

1915

4. DER BEGRIFF DES ÜBERNATÜRLICHEN, SEIN DIALEKTISCHER CHARAKTER UND DAS PRINZIP DER IDENTITÄT, DARGESTELLT AN DER SUPRANATURALISTISCHEN THEOLOGIE VON SCHLEIERMACHER. T. 1. Königsberg/Neumark 1915: Madrasch. VII, 58 S. — T. 2 ungedruckt. — Halle-Wittenberg, theol. Habilitationsschrift.
5. PREDIGT, gehalten nach den Kämpfen bei Tahure am 30. u. 31. 10. 1915. Text: 2. Kor. 4, 17 u. 18. — Privatdruck.

1919

6. DER SOZIALISMUS ALS KIRCHENFRAGE. Leitsätze von Paul Tillich und Carl Richard Wegener. Berlin: Gracht 1919. 18 S.
7. RELIGIONSPHILOSOPHIE DER KULTUR. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich. Berlin: Reuther & Reichard 1919. 52 S. (Philos.

Vorträge der Kant-Gesellschaft. Nr. 24.) Darin: Über die Idee einer Theologie der Kultur. S. 28—52. — 2. Aufl. 1921.

8. CHRISTENTUM UND SOZIALISMUS. In: Das neue Deutschland. Jg. 8. 1919. S. 106—110.
9. CHRISTENTUM UND SOZIALISMUS. In: Freideutsche Jugend. Jg. 6. 1920. S. 167—170.

1920

10. DIE JUGEND UND DIE RELIGION. In: Die freideutsche Jugendbewegung. Hrsg. v. Adolf Grabowsky u. Walther Koch. Gotha: Perthes 1920. S. 8—13. (Das neue Deutschland. Erg. H. 3.) — 2. Aufl. 1921.
11. MASSE UND PERSÖNLICHKEIT. In: Die Verhandlungen des 27. und 28. Evangelisch-sozialen Kongresses. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1920. S. 76—96. — Korreferat zu dem Referat von Walter Goetz.
— Auch in: 14. S. 5—23.

1921

12. MASSE UND RELIGION. In: Blätter für Religiösen Sozialismus. Jg. 2. 1921. S. 1—3, 5—7, 9—12.
— Auch in: 14.
13. DIE THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT. In: Vossische Zeitung. Nr 512. 1921. S. 2—3.

1922

14. MASSE UND GEIST. Studien zur Philosophie der Masse. Berlin, Frankfurt a. M.: Verlag der Arbeitsgemeinschaft 1922. 55 S. (Volk und Geist. Nr 1).
15. ALBRECHT RITSCHL. Zu seinem hundertsten Geburtstag. In: Theologische Blätter. Jg. 1. 1922. Sp. 49—54.
16. ANTHROPOSOPHIE UND THEOLOGIE. Das theologische Ergebnis des Berliner anthroposophischen Hochschulkursus. In: Theologische Blätter. Jg. 1. 1922. Sp. 86—87.
17. RELIGIÖSE KRISIS. In: Vivos voco. Jg. 2. 1922. S. 616—621.
18. KAIROS. In: Die Tat. Jg. 14. 1922. S. 330—350.
— In amerik. Übers. in: 202. S. 32—51.
19. DIE ÜBERWINDUNG DES RELIGIONSBEGRIFFS IN DER RELIGIONSPHILOSOPHIE. In: Kant-Studien. Jg. 27. 1922. S. 446—469. — Vortrag, gehalten in der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft am 25. Januar 1922.
20. GOTTESLÄSTERUNG. In: Vossische Zeitung. Nr 485. 1922. S. 1—2. — Anlässlich des Prozesses gegen Karl Einstein.
21. RENAISSANCE UND REFORMATION. Zur Einführung in die Bibliothek Warburg. In: Theologische Blätter. Jg. 1. 1922. Sp. 265—267.
22. ZUR KLÄRUNG DER RELIGIÖSEN GRUNDHALTUNG. In: Blätter für Religiösen Sozialismus. Jg. 3. 1922. S. 46—48.

23. DAS SYSTEM DER WISSENSCHAFTEN NACH GEGENSTÄNDEN UND METHODEN. Ein Entwurf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1923. VIII, 167 S.
24. DIE KATEGORIE DES „HEILIGEN“ BEI RUDOLF OTTO. In: Theologische Blätter. Jg. 2. 1923. Sp. 11—12.
25. ERNST TROELTSCH. In: Vossische Zeitung. Nr 58. 1923. S. 2—3.
26. GRUNDLINIEN DES RELIGIÖSEN SOZIALISMUS. Ein systematischer Entwurf. In: Blätter für Religiösen Sozialismus. Jg. 4, H. 8/10. 1923. S. 1—24.
27. KRITISCHES UND POSITIVES PARADOX. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten. In: Theologische Blätter. Jg. 2. 1923. Sp. 263—269.
28. ANTWORT. In: Theologische Blätter. Jg. 2. 1923. Sp. 296—299. — Erwiderung auf den Artikel von Karl Barth: Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“: Antworten und Fragen an Paul Tillich. In: Theologische Blätter. Jg. 2. 1923. Sp. 287—296.

29. KIRCHE UND KULTUR. Tübingen: Mohr 1924. 22 S. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 111.) — Vortrag, gehalten vor dem Tübinger Jugendring im Juli 1924.
— In amerik. Übers. in: 119. S. 219—241.
30. RECHTFERTIGUNG UND ZWEIFEL. Gießen: Töpelmann 1924. S. 19—32. (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen. F. 39.)
31. ERWIDERUNG. In: Wingolf-Blätter. Jg. 53. 1924. Sp. 27. — Erwiderung auf den Artikel von Heppe: Nationale Erneuerung. In: Wingolf-Blätter. Jg. 53. 1924. H. 1.
32. CHRISTENTUM, SOZIALISMUS UND NATIONALISMUS. In: Wingolf-Blätter. Jg. 53. 1924. Sp. 78—80.
33. JUGENDBEWEGUNG UND RELIGION. In: Werkland. Jg. 4. 1924. S. 61—64.
34. ANTWORT. In: Blätter für Religiösen Sozialismus. Jg. 5. 1924. S. 18—22.
— Erwiderung auf den Artikel von C. Mennicke: Zu Tillichs Systematik. In: Blätter für Religiösen Sozialismus. Jg. 5. 1924. S. 17—18.
35. DIE RELIGIÖSE UND PHILOSOPHISCHE WEITERBILDUNG DES SOZIALISMUS. In: Blätter für Religiösen Sozialismus. Jg. 5. 1924. S. 26—30.
36. ERNST TROELTSCH. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung. In: Kant-Studien. Jg. 29. 1924. S. 351—358.

37. RELIGIONSPHILOSOPHIE. In: Lehrbuch der Philosophie. Hrsg. v. Max Dessoir. Bd. 2. Berlin: Ullstein 1925. S. 765—835.
38. DIE STAATSLEHRE AUGUSTINS NACH DE CIVITATE DEI. In: Theologische Blätter. Jg. 4. 1925. Sp. 77—86. — Vortrag, gehalten vor der Marburger

Studentenschaft im Dezember 1924.

— Auch in: 78. S. 233—252.

39. DENKER DER ZEIT: DER RELIGIONSPHILOSOPH RUDOLF OTTO. In: Vossische Zeitung. Nr 308. 1925.

1926

40. DIE RELIGIÖSE LAGE DER GEGENWART. Berlin: Ullstein 1926. 153 S. (Wege zum Wissen. Nr 60.)
— In italien. Übers.: (Lo spirito borghese e il Kairos.) Roma: Doxa 1929. 168 S. (13. Vol. della Collezione di Storia, Religione, Filosofia.)
— In amerik. Übers.: (The Religious Situation.) New York: Holt 1932. XXV, 182 S.
— Ferner: (The Religious Situation.) New York: Meridian Books 1956. 219 S. (Living Age Books. Nr. 6.)
— In engl. Übers.: (The Religious Situation.) London: Thames & Hudson 1956.
— In japan. Übers.: (Gendai no Shūkyōteki Jōkyō.) Tokyo: Nippon Kirisutokyō Seinenkai Dōmei 1950. 187 S. — YMCA Press.
— Auszugsweise in: Neuwerk. Jg. 7. 1926. S. 407—412.
41. DAS DÄMONISCHE. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. Tübingen: Mohr 1926. 44 S. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr 119.)
— Auszugsweise in: Philosophie und Leben. Jg. 3. 1927. S. 260—264.
— In amerik. Übers. in: 119. S. 77—122.
— In japan. Übers.: (Kairosu to Roguso: Rekishi Kaishaku no Mondai.) Tokyo: Kyōbunkan 1944.
42. KAIROS. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart. In: Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung. Hrsg. v. Paul Tillich. Darmstadt: Reichl 1926. S. 1—21.
43. KAIROS UND LOGOS. Eine Untersuchung zur Metaphysik des Erkennens. In: Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung. Hrsg. v. Paul Tillich. Darmstadt: Reichl 1926. S. 23—75.
— In amerik. Übers. in: 119. S. 123—175.
— In japan. Übers.: (Kairosu to Roguso: Rekishi Kaishaku no Mondai.) Tokyo: Kyōbunkan 1944.
44. DIE GEISTIGE WELT IM JAHRE 1926. In: Reichls Bücherbuch. 17. Jahr. 1926. S. 6—14.
45. DIE RELIGIÖSE LAGE DER BÜRGERLICHEN GESELLSCHAFT IM 19. JAHRHUNDERT. In: Neuwerk. Jg. 7. 1926. S. 407—412. — Auszug aus: 40.
46. DENKER DER ZEIT. KARL BARTH. In Vossische Zeitung 1926. Nr. 32. Das Unterhaltungsblatt Nr 16.
47. DER BEGRIFF DES DÄMONISCHEN UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE SYSTEMATISCHE THEOLOGIE. In: Theologische Blätter. Jg. 5. 1926. Sp. 32—35.
48. ZUM PROBLEM DER EVANGELISCHEN SOZIALETHIK. In: Blätter für Religiösen Sozialismus. Jg. 7. 1926. S. 73—79.
— Auch in: 78. S. 307—312.

49. PREDIGT ZUM SEMESTERSCHLUSS VOR DER THEOLOGENSCHAFT DER UNIVERSITÄT MARBURG. Text: Mark. 1, 16—20. In: Neuwerk. Jg. 8. 1927. S. 469—472.
— Auch in: Von der Heiligung des Lebens. Hrsg. v. Hans Hartmann. Leipzig: Hinrichs 1928. S. 13—16.
50. DIE ÜBERWINDUNG DES PERSÖNLICHKEITSIDEALS. In: Logos. Jg. 16. 1927. S. 68—85. — Vortrag, gehalten auf der Augustusburg, Pfingsten, 1926.
— Auch in: 78. S. 168—189.
— Ferner auszugsweise in: Sächsische Schulzeitung. Jg. 94. 1927. S. 149 bis 151.
— In amerik. Übers.: (The Idea and the Ideal of Personality.) In: 202. S. 115—135.
51. OSTERN. In: Hannoverscher Kurier. Jg. 79. 1927. Nr 179. S. 1.
52. GLÄUBIGER REALISMUS. In: Theologenrundbrief für den Bund deutscher Jugendvereine e. V. Göttingen. Jg. 2. November 1927. S. 3—13. — Vortrag, gehalten auf der Älterentagung des Bundes deutscher Jugendvereine in Hannoversch-Münden am 9. Juli 1927.
— Auch selbständig erschienen als: Gläubiger Realismus. Göttingen. o. V. 1927. 13 S.
53. LOGOS UND MYTHOS DER TECHNIK. In: Logos. Jg. 16. 1927. S. 356—365.
— Vortrag, gehalten bei der Feier des 99. Gründungstages der Technischen Hochschule Dresden.
54. DIE IDEE DER OFFENBARUNG. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. N. F. Jg. 8. 1927. S. 403—412. — Antrittsvorlesung in Leipzig, gehalten im Juni 1927.
55. ESCHATOLOGIE UND GESCHICHTE. In: Die Christliche Welt. Jg. 41. 1927. S. 1034—1042. — Vortrag, gehalten auf der Meißner Konferenz der „Freunde der Christlichen Welt“ im Oktober 1927.
— Auch in: 78. S. 128—141.
— In amerik. Übers. in: 119. S. 266—284.

56. DER SOZIALE PFARRER. In: Die Verhandlungen des 35. Evangelisch-sozialen Kongresses in Dresden. 1928. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1928. S. 74—77. — Diskussionsbeitrag zu dem Vortrag von Pfarrer Herz.
57. DAS RELIGIÖSE SYMBOL. In: Blätter für deutsche Philosophie. Jg. 1. 1928. S. 277—291.
— Auch in: 78. S. 88—109.
— In amerik. Übers.: (The Religious Symbol) in: Journal of Liberal Religion. Chikago. Jg. 2, No 1. 1940. S. 13—33.
— Ferner in: Daedalus. (Middletown/Conn.) Vol. 87, No 3. 1958. S. 3—21. (Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences.)

58. DAS CHRISTENTUM UND DIE MODERNE. In: Schule und Wissenschaft. Jg. 2. 1928. S. 121—131, 170—177.
59. DIE TECHNISCHE STADT ALS SYMBOL. In: Dresdner Neueste Nachrichten. 1928. Nr. 115. S. 5. — Geschrieben anlässlich der Eröffnung der Dresdner Ausstellung: „Die technische Stadt“, zugleich zur Jahrhundertfeier der Technischen Hochschule Dresden.
— Auch in: Aus deutscher Geistesarbeit. (Reval). Jg. 4. 1928. S. 258 bis 262.
60. ÜBER GLÄUBIGEN REALISMUS. In: Theologische Blätter. Jg. 7. 1928. S. 109 bis 118. — Vortrag, gehalten vor der Theologenschaft der Universitäten Marburg, Tübingen und Halle, 1927.
— Auch in: 78. S. 65—87.
— In amerik. Übers. (Realism and Faith) in: 202. S. 66—82.
61. DIE BEDEUTUNG DER GESELLSCHAFTSLAGE FÜR DAS GEISTESLEBEN. In: Philosophie und Leben. Jg. 4. 1928. S. 153—158. — Vortrag, gehalten auf der Abschlusfeier des zweiten Studienganges der Verwaltungsakademie Dresden im Juni 1927.
62. DAS CHRISTENTUM UND DIE MODERNE GESELLSCHAFT. In: The Student World. (Geneva). Vol. 21. 1928. S. 282—290.
63. ZUM „THEOLOGISCHEN NACHWORT ZU DEN DAVOSER INTERNATIONALEN HOCHSCHULKURSEN“. In: Theologische Blätter. Jg. 7. 1928. Sp. 176—177.
— Antwort an G. Kuhlmann.
64. DER GEISTIGE UND DER SPORT. In: Vossische Zeitung. Nr 608. Beil. 2. 1928. S. 2. — Symposium.

1929

65. DER PROTESTANTISMUS ALS KRITISCHES UND GESTALTENDES PRINZIP. In: Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Zweites Buch des Kairos-Kreises. Hrsg. v. Paul Tillich. Darmstadt: Reichl 1929. S. 3—37.
66. AUSSPRACHE. In: Sozialismus aus dem Glauben. Verhandlungen der sozialistischen Tagung in Heppenheim 1928. Zürich, Leipzig: Rotapfel-Verl. 1929. S. 101—104. — Diskussionsbeitrag zu den Referaten von Hendrik de Man und Eduard Heimann.
67. NIKTAKIRCHLICHE RELIGIONEN. In: Volk und Reich der Deutschen. Hrsg. v. Bernhard Harms. Bd. 1. Berlin: Hobbing 1929. S. 456—475. — Vortrag, gehalten in der Deutschen Vereinigung für Staatswissenschaftliche Fortbildung auf dem Herbstlehrgang 1928 in Bad Reichenhall.
68. RELIGIÖSE VERANTWORTUNG. In: Berliner Tageblatt. 1929. Nr 1. S. 2. — Symposium: Verantwortung, Worte an die Jugend.
69. GEGENWART UND RELIGION. In: Neuwerk. Jg. 11. 1929. S. 2—11.
70. LO SPIRITO BORGHESE E IL KAIROS. Roma: Doxa 1929. 168 S. (13. Vol. della Collezione di Storia, Religione, Filosofia.) Italien. Übers. von: 40.
71. PHILOSOPHIE UND SCHICKSAL. In: Kant-Studien. Jg. 34. 1929. S. 300 bis 311. — Akademische Antrittsvorles., gehalten in Frankfurt a. M. Juni 1929.

- In amerik. Übers. in: 202, S. 3—15.
- In japan. Übers.: (Kairosu to Rogosu: Rekishi Kaishaku no Mondai.)
Tokyo: Kyōbunkan 1944.

1930

72. MYTHUS UND MYTHOLOGIE: I. Begrifflich und religionswissenschaftlich. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 2. Aufl. Tübingen: Mohr 1930. Bd. 4. S. 363—370.
73. OFFENBARUNG. V A. Religionsphilosophisch. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 2. Aufl. Tübingen: Mohr 1930. Bd. 4. S. 664—669.
74. PHILOSOPHIE: I. BEGRIFF UND WESEN. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 2. Aufl. Tübingen: Mohr 1930. Bd. 4. S. 1198—1204.
75. PHILOSOPHIE: III. PHILOSOPHIE UND RELIGION, grundsätzlich. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 2. Aufl. Tübingen: Mohr 1930. Bd. 4. S. 1227 bis 1233.
76. SOZIALISMUS. In: Neue Blätter für den Sozialismus. Jg. 1. 1930. S. 1—12.
77. RELIGIÖSER SOZIALISMUS. In: Neue Blätter für den Sozialismus. Jg. 1. 1930. S. 396—403.
78. RELIGIÖSE VERWIRKLICHUNG. Berlin: Furche-Verl. 1930. 312 S. — 2. Aufl. o. J.
79. NEUE FORMEN CHRISTLICHER VERWIRKLICHUNG. Eine Betrachtung über Sinn und Grenzen evangelischer Katholizität. In: Reclams Universum. Jg. 47. 1930. S. 194—195.
80. KULT UND FORM. In: Die Form. Jg. 5. 1930. S. 578—583. — Vortrag, gehalten bei der Eröffnung der Ausstellung des Kunst-Dienstes in Berlin am 10. November 1930.
— Auch in: Kunst und Kirche. Jg. 8. 1931. S. 3—6.
— Ferner in: Deutsche Goldschmiedezeitung. Jg. 35. 1932. S. 419—421.
— Ferner gekürzt in: Das Werk. (Zürich). Jg. 20. 1933. S. 273.

1931

81. PROTESTANTISCHES PRINZIP UND PROLETARISCHE SITUATION. Bonn: Cohen 1931. 33 S.
— In amerik. Übers. in: 202, S. 161—181.
82. SOZIALISMUS: II. RELIGIÖSER SOZIALISMUS. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 2. Aufl. Tübingen: Mohr 1930. Bd. 5. S. 637—648.
83. THEONOMIE. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 2. Aufl. Tübingen: Mohr 1930. Bd. 5. S. 1128—1129.

84. WISSENSCHAFT. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 2. Aufl. Tübingen: Mohr 1930. Bd. 5. S. 1985—1987.
85. DAS WASSER. In: Das Gottesjahr 1932. Hrsg. v. Wilhelm Stählin. Kassel: Bärenreiter 1931. S. 65—68.
86. MENSCH UND STAAT. In: Der Staat seid Ihr. Ztschr. f. dtsh. Politik. Jg. 1. 1931. S. 11.
87. BLUT GEGEN GEIST. In: Der Staat seid Ihr. Ztschr. f. dtsh. Politik. Jg. 1. 1931. S. 26.
88. KUNSTPOLITIK. In: Der Staat seid Ihr. Ztschr. f. dtsh. Politik. Jg. 1. 1931. S. 43.
89. DIE EINHEIT DES WIDERSPRUCHS. In: Der Staat seid Ihr. Ztschr. f. dtsh. Politik. Jg. 1. 1931. S. 56.
90. DÄMONEN. In: Der Staat seid Ihr. Ztschr. f. dtsh. Politik. Jg. 1. 1931. S. 91.
91. NEUE SCHÖPFUNG. In: Der Staat seid Ihr. Ztschr. f. dtsh. Politik. Jg. 1. 1931. S. 107.
92. UTOPIE. In: Der Staat seid Ihr. Ztschr. f. dtsh. Politik. Jg. 1. 1931. S. 124.
93. DREI STADIEN. In: Der Staat seid Ihr. Ztschr. f. dtsh. Politik. Jg. 1. 1931. S. 139.
94. MENSCHLICHE MÖGLICHKEITEN. In: Der Staat seid Ihr. Ztschr. f. dtsh. Politik. Jg. 1. 1931. S. 155.
95. DAS FRAGEN. In: Der Staat seid Ihr. Ztschr. f. dtsh. Politik. Jg. 1. 1931. S. 171.
96. MENSCHHEIT. In: Der Staat seid Ihr. Ztschr. f. dtsh. Politik. Jg. 1. 1931. S. 187—188.
97. GOETHE UND DIE IDEE DER KLASSIK. In: Bühnen-Blätter. (Nationaltheater Mannheim.) 1931/32. Nr 17. S. 193—207. — Gedenkrede, gehalten am 20. März 1932 zur Goethe-Feier des Nationaltheaters. — Auch in: 104. S. 33—48.
98. DAS PROBLEM DER MACHT. Versuch einer philosophischen Grundlegung. In: Neue Blätter für den Sozialismus. Jg. 2. 1931. S. 157—170. — In amerik. Übers. in: 119. S. 179—202.
99. KIRCHE UND HUMANISTISCHE GESELLSCHAFT. In: Neuwerk. Jg. 13. 1931. S. 4—18. — Vortrag, gehalten auf der Berneuchener Arbeitskonferenz in Pätzig, am 5. Oktober 1930.
100. ZUM PROBLEM DES EVANGELISCHEN RELIGIONSUNTERRICHTS. In: Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten. Jg. 42. 1931. S. 289—291.
101. ZUM FALL ECKERT. In: Neue Blätter für den Sozialismus. Jg. 2. 1931. S. 408—409.
102. DIE DOPPELGESTALT DER KIRCHE. In: Neuwerk. Jg. 13. 1931. S. 239 bis 243. — Erwiderung auf die Kritik von Stählin und Thomas zu: 99.
103. FACHHOCHSCHULEN UND UNIVERSITÄT. In: Frankfurter Zeitung. Nr 869. Jg. 76. S. 11. — Symposium: Gibt es noch eine Universität?

104. HEGEL UND GOETHE. Zwei Gedenkreden. Tübingen: Mohr 1932. 48 S. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Nr 158.)
105. ZEHN THESEN. In: Die Kirche und das Dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen. Hrsg. v. Leopold Klotz. Gotha: Klotz 1932. S. 126—128.
106. DER SOZIALISMUS UND DIE GEISTIGE LAGE DER GEGENWART. In: Neue Blätter für den Sozialismus. Jg. 3. 1932. S. 14—16.
107. PROTESTANTISMUS UND POLITISCHE ROMANTIK. In: Neue Blätter für den Sozialismus. Jg. 3. 1932. S. 413—422.
108. SELBSTANZEIGE zu 110. In: Neue Blätter für den Sozialismus. Jg. 3. 1932. S. 667—668.
109. THE RELIGIOUS SITUATION. New York: Holt. 1932. XXV, 182 S. — Amerik. Übers. von: 40.

1933

110. DIE SOZIALISTISCHE ENTSCHEIDUNG. Potsdam: Protte 1933, 201 S. (Schriftenreihe der Neuen Blätter für den Sozialismus, H. 2)
— Eingestampft 1933, neu erschienen 1948.
— In amerik. Übers. auszugsweise in: 119. S. 203—215.
111. DAS WOHNEN, DER RAUM UND DIE ZEIT. In: Die Form. Jg. 8. 1933. S. 11—12. — Rede, gehalten zur Einweihung des Hauses auf dem Küssel in Potsdam.
— Auch in: Das ideale Heim (Winterthur). Jg. 7. 1933. S. 176—180.

1934

112. THE RELIGIOUS SITUATION IN GERMANY TO-DAY. In: Religion and Life (New York). Vol. 3. No 2. S. 163—173.
113. DIE THEOLOGIE DES KAIROS UND DIE GEGENWÄRTIGE GEISTIGE LAGE. Offener Brief an Emanuel Hirsch. In: Theologische Blätter. Jg. 13, Nr 11. 1934. Sp. 305—328.
114. THE TOTALITARIAN STATE AND THE CLAIMS OF THE CHURCH. In: Social Research. New York. Vol. 1, No 4. 1934. S. 405—433.

1935

115. WHAT IS WRONG WITH THE „DIALECTIC“ THEOLOGY? In: Journal of Religion (Chicago). Vol. 15, No 2. 1935. S. 127—145.
— In dtsh. Übers. in: Die Christliche Welt. Jg. 50. 1936. S. 353—364.
116. UM WAS ES GEHT. ANTWORT AN EMANUEL HIRSCH. In: Theologische Blätter. Jg. 14. 1935. Sp. 117—120.
117. MARX AND THE PROPHETIC TRADITION. In: Radical Religion (New York). Vol. 1, No 4. 1935. S. 21—29. — Übers. eines dtsh. Ms.

118. NATURAL AND REVEALED RELIGION. In: Christendom (Chicago). Vol. 1, No 1. 1935. S. 159—170. — „The Duddleian Lecture“, gehalten an der Harvard University am 30. April 1935.
— Auch auszugsweise in: Contemporary Religious Thought. An Anthology. Comp. T. S. Kepler. New York, Nashville: Abingdon Press 1941. S. 64—68.

1936

119. THE INTERPRETATION OF HISTORY. New York, London: Scribner. 1936. XII, 284 S. — Enthält z. T. Übersetzungen früherer dtsh. Aufsätze und eine Selbstbiographie: On the Boundary.
120. THE SOCIAL FUNCTIONS OF THE CHURCHES IN EUROPE AND AMERICA. In: Social Research (New York). Vol. 3, No 1. 1936. S. 90—104.
121. CHRISTIANITY AND EMIGRATION. In: Presbyterian Tribune (New York). Vol. 52, No 3. 1936. S. 13, 16. — Rede, gehalten vor dem „American Committee for German Christian Refugees“ in New York am 6. Oktober 1936.
122. AN HISTORICAL DIAGNOSIS: IMPRESSIONS OF A EUROPEAN TRIP. In: Radical Religion (New York). Vol. 2, No 1. 1936. S. 11—17.

1937

123. BRIEF AN DIE REDAKTION. In: Aufbau — Reconstruction (New York). Vol. 3, No 3. 1937. S. 6.
124. THE END OF THE PROTESTANT ERA. In: Student World (Geneva). Vol. 30, No 1. 1937. S. 49—57.
125. THE CHURCH AND COMMUNISM. In: Religion in Life (New York). Vol. 6, No. 3. 1937. S. 347—357.
126. MIND AND MIGRATION. In: Social Research (New York). Vol. 4, No 3. 1937. S. 295—305. — Vortrag, gehalten vor der „Graduate Faculty“ der „New School for Social Research“ in New York am 13. April 1937. — Auch unter dem Titel: Migrations Breed New Cultures. In: Protestant Digest (New York). Vol. 3, No 2. 1940. S. 10—19.
127. PROTESTANTISM IN THE PRESENT WORLD-SITUATION. In: American Journal of Sociology (Chicago). Vol. 43, No 2. 1937. S. 236—248. — Vortrag, gehalten im „Chicago Theological Seminary“ am 27. Februar 1936.
— Auch unter dem Titel: The End of the Protestant Era? in: 202. S. 222—233.

1938

128. THE KINGDOM OF GOD AND HISTORY. In: The Kingdom of God and History. Chicago, New York: Willet, Clark 1938. S. 107—141. (The Official Oxford Conference Books. Vol. 3.) — Vortrag, gehalten auf dem Weltkongreß der Kirchen in Oxford/Engl. im Juli 1937.
— Auch unter dem Titel: Christ as the Center of History. In: Contemporary Thinking about Jesus. An Anthology. Comp. T. S. Kepler. New York, Nashville: Abingdon-Cokesbury. 1944. S. 217—222.

129. THE MEANING OF OUR PRESENT HISTORICAL EXISTENCE. In: The Hazen Conferences on Student Guidance and Counseling. Haddam/Conn.: Edward W. Hazen Foundation. 1938. S. 19—20.
130. THE SIGNIFICANCE OF THE HISTORICAL JESUS FOR THE CHRISTIAN FAITH. In: Monday Forum Talks. (Union Theological Seminary, New York.) No 5. 1938. S. 6. — Hektograph.
131. THE ATTACK OF DIALECTICAL MATERIALISM ON CHRISTIANITY. In: Student World (Geneva). Vol. 31, No 2. 1938. S. 115—125.
— Auch in: World's Youth. (Geneva). Vol. 14, No 2. 1938. S. 147—157.
132. NICHOLAS BERDYAEV. In: Religion in Life (New York). Vol. 7, No 3. 1938. S. 407—415.
133. THE GOSPEL AND THE STATE. In: Crozer Quarterly (Chester/Pa.). Vol. 15, No 4. 1938. S. 251—261. — Vortrag vor der Pastoren-Konferenz im „Crozer Theological Seminary“ im April 1938.
134. GERMAN-AMERICANS TAKE STAND FOR DEMOCRACY AGAINST NAZIS. In: Deutsches Volksecho — German People's Echo. Vol. 2, No 48. 1938. S. 1—2. Rede, gehalten in „Madison Square Garden“, New York, am 21. November 1938, anlässlich einer Protestkundgebung gegen Hitlers Judenverfolgung.
— Auch unter dem Titel: Germany is Still Alive. In: Protestant Digest (New York). Vol. 1, No 3. 1939. S. 45—46.
— Ferner (überarbeitet) unter dem Titel: The Meaning of Anti-Semitism. In: Radical Religion (New York). Vol. 4, No 1. 1938. S. 34—36.
— In spanischer Übers. (Alemania Vive Aún) in: La Nueva Democracia (New York). Vol. 20, No 9. 1939. S. 12.

1939

135. HISTORY AS *the* PROBLEM OF OUR PERIOD. In: Review of Religion (New York). Vol. 3, No 3. 1939. S. 255—264.
136. THE CONCEPTION OF MAN IN EXISTENTIAL PHILOSOPHY. In: Journal of Religion (Chicago). Vol. 19, No 3. 1939. S. 201—215. — Vortrag, gehalten in einem Symposium des „National Council on Religion in Higher Education“.
— Auch unter dem Titel: The Nature of Man. In: The Examined Life. An Introduction to Philosophy. Ed. Troy Wilson Organ. Boston: Houghton Mifflin 1956. S. 339—346.
137. DE SITUATIE VAN EUROPA: RELIGIE EN CHRISTENDOM. In: Het Kouter (Arnhem). Vol. 4, No 9/10. 1939. S. 325—337.
138. UND DIE KIRCHE? In: Press Service of the German-American Writers Association (New York). No 5. 1939. S. 1—2.
139. THE EUROPEAN WAR AND THE CHRISTIAN CHURCHES. In: Direction (Darien/Conn.). Vol. 2, No 8. 1939. S. 10—11.
— Auch unter dem Titel: The War and the Christian Churches. In: Protestant Digest (New York). Vol. 3, No 1. 1940. S. 15—20.

140. FREEDOM IN THE PERIOD OF TRANSFORMATION. In: *Freedom, its Meaning*. Ed. Ruth Nanda Anshen. New York: Harcourt, Brace 1940. S. 123—144. (Science of Culture Series. Vol. 1)
141. HAS HIGHER EDUCATION AN OBLIGATION TO WORK FOR DEMOCRACY? In: *Radical Religion* (New York). Vol. 5, No 1. 1940. S. 12—15. — Vortrag, gehalten in Teachers' Union, New York University.
142. THE MEANING OF THE TRIUMPH OF NAZISM. In: *Christianity and Society* (New York). Vol. 5, No 4. 1940. S. 45—46. — Zusammenfassung eines Vortrags.
143. THE IDEA OF THE PERSONAL GOD. In: *Union Review* (New York). Vol. 2, No 1. 1940. S. 8—10. — Entgegnung auf einen Vortrag von Albert Einstein: *Science and Religion*. In: *Science, Philosophy and Religion*. New York: Harper 1951. S. 209—214.
— Auch in 330. S. 127—132.

144. ETHICS IN A CHANGING WORLD. In: *Religion and the Modern World*. Von Jacques Maritain (u. a.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1941. S. 51—61. — Vortrag, gehalten bei der Zweihundertjahrfeier der University of Pennsylvania.
— Auch in: 202. S. 150—160.
145. PHILOSOPHY AND THEOLOGY. In: *Religion in Life* (New York). Vol. 10, No 1. 1941. S. 21—30. — Vortrag, gehalten anlässlich der Berufung zum Professor für Philosophische Theologie am Union Theological Seminary, New York, am 25. September 1940.
— Auch in: *Theology* (London). Vol. 44, No 261. 1942. S. 133—143.
— Ferner in: 202. S. 83—93.
146. THE PERMANENT SIGNIFICANCE OF THE CATHOLIC CHURCH FOR PROTESTANTISM. In: *Protestant Digest* (New York). Vol. 3, No 10. 1941. S. 23—31.
147. OUR DISINTEGRATING WORLD. In: *Anglican Theological Review* (Evanston). Vol. 23, No 2. 1941. S. 134—146. (Church Congress Syllabus No 6: *Drift or Mastery in a Changing World?*)
148. RELIGION AND EDUCATION. In: *Protestant Digest* (New York). Vol. 3, No 11. 1941. S. 58—61.
149. SYMBOL AND KNOWLEDGE. In: *Journal of Liberal Religion* (Chicago). Vol. 2, No 4. 1941. S. 202—206. — Entgegnung auf die Kritik von W. M. Urban und E. E. Aubrey an dem Artikel: *The Religious Symbol* (1928). In: *Journal of Liberal Religion*. Vol. 2, No 1. 1940. S. 13—33.
150. I AM AN AMERICAN. In: *Protestant Digest* (New York). Vol. 3, No 12. 1941. S. 24—26.
— In span. Übers. (Yo Soy Americano) in: *La Nueva Democracia* (New York). Vol. 23, No 2. 1942. S. 6.
151. WHY WAR AIMS? In: *Protestant Digest* (New York). Vol. 3, No 12. 1941. S. 33—38. (War Aims I.)

152. WHAT WAR AIMS? In: Protestant Digest (New York). Vol. 4, No 1. 1941. S. 13—18. (War Aims II.)
— In span. Übers. (La Unión Federal de Europa) in: La Nueva Democracia (New York). Vol. 22, No 12. 1941. S. 6—8.
153. WHOSE WAR AIMS? In: The Protestant (New York). Vol. 4, No 2. 1941. S. 24—29. (War Aims III.)
154. DR. RICHARD KRONER. In: Alumni Bulletin of the Union Theological Seminary (New York). Vol. 17, No 1. 1941. S. 3—4.

1942

155. LOVE'S „STRANGE WORK“: In: The Protestant (New York). Vol. 4, No 3. 1942. S. 70—75.
156. CHALLENGE TO PROTESTANTISM. In: The Protestant (New York). Vol. 4, No 4. 1942. S. 1—4. — Rede, gehalten anlässlich eines Essens zu Ehren Dr. Tillichs, veranstaltet von Freunden des „Protestant“ am 9. Februar 1942.
157. MARXISM AND CHRISTIAN SOCIALISM. In: Christianity and Society (New York). Vol. 7, No 2. 1942. S. 13—18. — Symposium mit Eduard Heimann.
— Auch in: 202. S. 253—260.
158. PROTESTANT PRINCIPLES. In: The Protestant (New York). Vol. 4, No 5. 1942. S. 17—19. — Eine grundsätzliche Erklärung des „Executive Council“, Paul Tillich chairman.
159. THE WORD OF RELIGION TO THE PEOPLE OF THIS TIME. In: The Protestant (New York). Vol. 4, No 5. 1942. S. 43—48.
— Auch unter dem Titel: The Word of Religion. In: 202. S. 185—191.
160. LÄUTERNDEN FEUER. In: Aufbau — Reconstruction (New York). Vol. 8, No 22. 1942. S. 10. — Rede, gehalten auf dem „Goethe-Tag 1942“ im Hunter College in New York, veranstaltet von der „Tribüne für freie deutsche Literatur und Kunst in Amerika“.
161. WAS SOLL MIT DEUTSCHLAND GESCHEHEN? In: Aufbau — Reconstruction. Vol. 8, No 29. 1942. S. 6. — Gegen eine Rede Emil Ludwigs.
162. ES GEHT UM DIE METHODE. In: Aufbau — Reconstruction (New York). Vol. 8, No 32. 1942. S. 7—8.
163. SPIRITUAL PROBLEMS OF POST-WAR RECONSTRUCTION. In: Christianity and Crisis (New York). Vol. 2, No 14. 1942. S. 2—6.
— Auch in: 202. S. 261—269.
— In span. Übers. (La Reconstrucción Espiritual de Postguerra) in: La Nueva Democracia (New York). Vol. 23, No 11. 1942. S. 3—6, 32.
— Ferner in: Flor de Traslaciones. Ensayos de Tiempo de Angustia. Buenos Aires: La Aurora 1947. S. 47—58.
164. OUR PROTESTANT PRINCIPLES. In: The Protestant (New York). Vol. 4, No 7. 1942. S. 8—14.
165. „FAITH“ IN THE JEWISH-CHRISTIAN TRADITION. In: Christendom (New York). Vol. 7, No 4. 1942. S. 518—526.

166. KIERKEGAARD IN ENGLISH. In: American-Scandinavian Review (New York). Vol. 30, No 3. 1942. S. 254—257.
167. KIERKEGAARD AS EXISTENTIAL THINKER. In: Union Review (New York). Vol. 4, No 1. 1942. S. 5—7.

1943

168. STORMS OF OUR TIMES. In: Anglican Theological Review (Evanston). Vol. 25, No 1/2. 1943. S. 15—32. — Rede, gehalten auf dem 5. Kirchenkongreß der „Protestant Episcopal Church“ in Indianapolis am 6. Mai 1942.
— Auch in: 202. S. 237—252.
169. FLIGHT TO ATHEISM. In: The Protestant (New York). Vol. 4, No 10. 1943. S. 43—48.
— Auch unter dem Titel: The Escape from God. In: 201. S. 38—51.
— Ferner in: Best Sermons 1949—1950. Ed. G. Paul Butler. New York: Harper 1949. S. 138—146.
— In span. Übers. (La Huída al Ateísmo) in: La Nueva Democracia (New York). Vol. 24, No 6. 1943. S. 3—6.
— Ferner in: Flor de Traslaciones: Ensayos de Tiempo de Angustia. Buenos Aires: La Aurora. 1947. S. 121—131.
170. COMMENT. In: The Witness (New York). Vol. 26, No 45. 1943. S. 4. — Bemerkungen zu dem Bericht der „Commission on a Just and Durable Peace“.
171. WHAT IS DIVINE REVELATION? In: The Witness (New York). Vol. 26, No 46. 1943. S. 8—9.
172. IMMIGRANTS' CONFERENCE. In: Aufbau — Reconstruction (New York). Vol. 9, No 27. 1943. S. 3. — Symposium mit Henry I. Selver: Warum „Immigrants' Victory Council“?
173. MAN AND SOCIETY IN RELIGIOUS SOCIALISM. In: Christianity and Society (New York). Vol. 8, No 4. 1943. S. 10—21. — Vortrag, gehalten vor der „Philosophy Group“ anläßlich der „Week of Work“, veranstaltet vom National Council on Religion in Higher Education.

1944

174. CRITIQUES. In: Approaches to World Peace. Eds. L. Bryson (u. a.) New York: Harper 1944. S. 684—685, 816—817. Zu den Artikeln von F. S. C. Northrop „Philosophy and World Peace“ and John A. Ryan „Religious Foundations for an Enduring Peace“.
175. TRENDS IN RELIGIOUS THOUGHT THAT AFFECT SOCIAL OUTLOOK. In: Religion and the World Order. Ed. F. Ernest Johnson. New York: Harper 1944. S. 17—28. — Vortrag, gehalten innerhalb der „Religion and Civilization Series“ im akademischen Jahr 1942—43 in „The Jewish Theological Seminary of America“, New York.
— Auch in: Outside Readings in Sociology. Ed. F. A. Schuler (u. a.). New York: T. Y. Crowell 1952. S. 420—430.

176. KAIROSU TO ROGOSU: REKISHI KAISHAKU NO MONDAI. Tokyo: Kyōbunkan 1944. 206 S. — Übers. v. 41, 43, 71.
177. EXISTENTIAL PHILOSOPHY. In: Journal of the History of Ideas (New York). Vol. 5, No 1. 1944. S. 44—70.
— Auch in: 330. S. 76—111.
178. RUSSIA'S CHURCH AND THE SOVIET ORDER. In: Think (New York). Vol. 10, No 1. 1944. S. 22—23.
— Auch in: The Cathedral Age (Washington/D. C.) Vol. 19, No 1. 1944. S. 14—15, 31—32.
179. THE GOD OF HISTORY. In: Christianity and Crisis (New York). Vol. 4, No 7. 1944. S. 5—6.
— Auch unter dem Titel: The Two Servants of Jahweh. In: 201. S. 29—33.
180. A PROGRAM FOR A DEMOCRATIC GERMANY. In: Christianity and Crisis (New York). Vol. 4, No 8. 1944. S. 3—5. — Eine Erklärung von Mitgliedern des „Council for a Democratic Germany“, Paul Tillich, chairman.
— Auch in: St. Louis Star-Times vom 18. Mai 1944. S. 15.
181. DEPTH. In: Christendom (New York). Vol. 9, No 3. 1944. S. 317—325.
— Auch unter dem Titel: The Depth of Existence, In: 201. S. 52—63.
182. A STATEMENT. In: Bulletin of the Council for a Democratic Germany (New York). Vol. 1, No 1. 1944. S. 1, 4.
183. ESTRANGEMENT AND RECONCILIATION IN MODERN THOUGHT. In: Review of Religion (New York). Vol. 9, No 1. 1944. S. 5—19. — Vortrag, gehalten anlässlich der Übernahme der Präsidentschaft in der „American Theological Society“ am 14. April 1944.
— In dtsh. Übers. (Entfremdung und Versöhnung im modernen Denken) in: Eckart. Jg. 26. 1957. S. 99—109.
184. NOW CONCERNING SPIRITUAL GIFTS . . . In: Union Review (New York). Vol. 6, No 1. 1944. S. 15—17.
— Auch unter dem Titel: The Theologian. Part 1. In: 201. S. 118—121.

1945

185. CRITIQUES. In: Approaches to National Unity. Eds. Bryson (u. a.) New York: Harper 1945. S. 407—408, 522—523, 537, 923. — Zu den Artikeln v. Robert J. Havighurst „Education for Intergroup Co-operation“, Rudolf Allers „Some Remarks on the Problems of Group Tensions“, A. Campbell Garnett „Group Tensions in the Modern World“, and Amos N. Wilder „Theology and Cultural Incoherence“.
186. THE WORLD SITUATION. In: The Christian Answer. Ed. Henry P. van Dusen. New York: Scribner. 1945. S. 1—44.
— Engl. Ausg.: London: Nisbet 1946. S. 19—71.
— In dtsh. Übers. auszugsweise unter dem Titel: Christentum, Wirtschaft und Demokratie. In: Neue Auslese. Jg. 1, No 7. 1946. S. 2—6.
187. ALL THINGS TO ALL MEN. In: Union Review (New York). Vol. 6, No 3. 1945. S. 3—4.

- Auch (überarbeitet) unter dem Titel: *The Theologian. Part 2.* In: 201. S. 122—125.
188. NIETZSCHE AND THE BOURGEOIS SPIRIT. In: *Journal of the History of Ideas* (New York). Vol. 6, No 3. 1945. S. 307—309.
189. THE CHRISTIAN CHURCHES AND THE EMERGING SOCIAL ORDER IN EUROPE. In: *Religion in Life* (New York). Vol. 14, No 3. 1945. S. 329 bis 339. — „The Kingsbury Lecture“, Berkeley Divinity School, New Haven.
190. THE REDEMPTION OF NATURE. In: *Christendom* (New York). Vol. 10, No 3. 1945. S. 299—306.
- Auch unter dem Titel: *Nature, also Mourns for a Lost Good.* In: 201. S. 76—86.
191. CONSCIENCE IN WESTERN THOUGHT AND THE IDEA OF A TRANSMORAL CONSCIENCE. In: *Crozer Quarterly* (Chester/Pa.). Vol. 22, No 4. 1945. S. 289—300.
- Auch unter dem Titel: *The Transmoral Conscience.* In: 202. S. 136 bis 149.
- In dtsh. Übers. (Das transmoralische Gewissen) in: 216. S. 181—195.
- Auch in: *Glaube und Handeln. Zusammengest. v. Heinz-Horst Schrey.* Bremen: Schünemann 1956. S. 269—286.

1946

192. THE MEANING OF THE GERMAN CHURCH STRUGGLE FOR CHRISTIAN MISSIONS. In: *Christian World Mission.* Ed. William K. Anderson. Nashville: Commission on Ministerial Training. The Methodist Church 1946. S. 130—136.
193. VERTICAL AND HORIZONTAL THINKING. In: *American Scholar* (New York). Vol. 15, No 1. 1945/46. S. 102—105. — Symposium mit Raphael Demos und Sidney Hook im „American Scholar Forum“: *The Future of Religion.*
- In dtsh. Übers. unter dem Titel: *Die Zukunft der Religion. Vertikales und horizontales Denken.* In: *Zeitwende.* Jg. 23. 1951. S. 245—249.
194. RELIGION AND SECULAR CULTURE. In: *Journal of Religion* (Chicago). Vol. 26, No 2. 1946. S. 79—86. — Vortrag, gehalten an der Universität Chicago innerhalb der „Hiram W. Thomas Foundation“, im Januar 1946.
- Auch in: 202. S. 55—65.
195. THE RELATION OF RELIGION AND HEALTH. *Historical Considerations and Theoretical Questions.* In: *Review of Religion* (New York). Vol. 10, No 4. 1946. S. 348—384. — Vortrag, gehalten im „University Seminar on Religion and its Human Relations“ in Columbia University, im Frühjahr 1945.
- Auch unter dem Titel: *The Relation of Religion and Health.* In: *Pastoral-Psychology* (Great Neck/N. Y.). Vol. 5, No 44. 1954. S. 41 bis 42, 44—52.

- Auch in: *Healing: Human and Divine*. Ed. Simon Doniger. New York: Association Press 1957. S. 185—205. (Pastoral Psychology Series.).
- Ferner wenig gekürzt in: *Religion and Health*. Ed. Simon Doniger. New York: Association Press 1958. S. 13—31. (Reflection Books).
- 196. *THE TWO TYPES OF PHILOSOPHY OF RELIGION*. In: *Union Seminary Quarterly Review* (New York). Vol. 1, No 4. 1946. S. 3—13.
- In dtsh. Übers. unter dem Titel: *Zwei Wege der Religionsphilosophie*. In: *Natur und Geist*, Festschrift für Fritz Medicus. Hrsg. v. H. Barth und W. Rüegg. Erlenbach, Zürich: Rentsch 1946. S. 210 bis 219.
- Auch in: 330. S. 10—29.
- 197. *REDEMPTION IN COSMIC AND SOCIAL HISTORY*. In: *Journal of Religious Thought* (Washington/D. C.). Vol. 3, No 1. 1946. S. 17—27.
- 198. *THE NATURE OF MAN*. In: *Journal of Philosophy* (New York). Vol. 43, No 25. 1946. S. 675—677. — Zusammenfass. eines Vortrages anlässlich der 43. Jahresversammlung der „Eastern Division of the American Philosophical Association“ in Yale-University im Dezember 1946.

1947

- 199. *THE PROBLEM OF THEOLOGICAL METHOD*. In: *Journal of Religion* (Chicago). Vol. 27, No 1. 1947. S. 16—26. — Symposium mit E. A. Burtt in der „American Theological Society“, in New York im Frühjahr 1946.
- Auch unter dem Titel: *The Method of Theology*. In: *Varieties of Experience. An Introduction to Philosophy*. Ed. Albert William Levi. New York: Ronald Press 1957. S. 514—518.
- Ferner in: *Four Existentialist Theologians*. (Maritain, Berdyaev, Buber, Tillich). Ed. Will Herberg. Garden City/N.Y.: 1958: S. 238 bis 255. (Doubleday Anchor Books. No 141.) — In: „cloth edition“: S. 263 bis 282.
- 200. *BEHOLD, I AM DOING A NEW THING*. In: *Union Seminary Quarterly Review* (New York). Vol. 2, No 4. 1947. S. 3—9.
- Auch in: 201. S. 173—186.
- Ferner auszugsweise in: *The Intercollegian* (New York). Vol. 74, No 8. 1957. S. 3.

1948

- 201. *THE SHAKING OF THE FOUNDATIONS*. New York: Scribner 1948. 186 S.
- Engl. Ausg.: London: SCM Press 1949. 200 S.
- In jap. Übers. (Chi no Motoi Furuiugoku.) Tokyo: Shinkyō Shupansha 1951. 286 S.
- In dtsh. Übers. unter dem Titel: *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden*. Stuttgart: Evang. Verlagswerk 1952. 204 S.
- Auch auszugsweise in: *Alone in the Crowd*. New York 1954. National Student Council of the YMCA and YWCA, New York. June 1954. S. 20—25.

- Ferner in dtsh. Übers. auszugsweise in: *Reformatio* (Bern). Jg. 1. 1952. S. 622—628.
- Ferner auszugsweise in: *Das Evangelische Düsseldorf*. 1952. Nr 41 S. 1. Nr. 9. 1955. S. 1.
- Ferner auszugsweise in: *Universitas*. Jg. 7. 1952. S. 963—968.
- Ferner auszugsweise in: *Der Weg zur Seele*. Jg. 5. 1953. S. 367—368.
- Ferner auszugsweise in: *Einkehr* (Bremer Kirchenzeitung). Jg. 10. Nr 9. 1955. S. 1.
- Ferner auszugsweise in: *Christ und Sozialist*. 1955, Nr. 11—12, S. 2 bis 3.
- 202. *THE PROTESTANT ERA*. Chicago: The University of Chicago Press. 1948. XXIX, 323 S. — Enthält z. T. Übers. früherer deutscher Arbeiten.
 - Engl. Ausg.: London: Nisbet 1951. XXVI, 305 S.
 - In dtsh. Übers. (Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit.) Stuttgart: Steingrüben-Verl. 1950. 324 S.
 - Gekürzte Ausg.: Chicago: The University of Chicago Press 1957. XXVI, 242 S. (Phoenix Books).
- 203. *THE DISINTEGRATION OF SOCIETY IN CHRISTIAN COUNTRIES*. In: *The Church's Witness to God's Design*. New York: Harper 1948. S. 53—64. (Man's Disorder and God's Design. Vol. 2.) — Beiträge zur Vorbereitung der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948. — 2. Aufl. 1949.
 - Engl. Ausg. London: SCM Press 1948.
 - In dtsh. Übers. (Die gesellschaftliche Auflösung in christlichen Ländern) in: *Die Kirche bezeugt Gottes Heilsplan*. Stuttgart: Furche Verl. Evang. Verlagswerk. 1948. S. 77—94. (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. Bd. 2.)
 - In franz. Übers. (La désintégration de la société dans les pays chrétiens) in: *Le dessein de Dieu et le témoignage de l'église*. Neuchâtel, Paris: Delacheux & Niestle 1949. *Désordre de l'homme et le dessein de Dieu*. Vol. 2.)
- 204. *DIE PHILOSOPHISCH-GEISTIGE LAGE UND DER PROTESTANTISMUS*. In: *Philosophische Vorträge und Diskussionen*. Zeitschrift f. philos. Forschung. Sonderheft 1. 1948. S. 119—126. — Bericht über den Mainzer Philosophenkongreß 1948.
- 205. *MARTIN BUBER AND CHRISTIAN THOUGHT. His Threefold Contribution to Protestantism*. In: *Commentary* (New York). Vol. 5, No 6. 1948. S. 515—521.
 - Auch in: 330. S. 188—200.
- 206. *DAS GEISTIGE VAKUUM*. In: *Das sozialistische Jahrhundert*. Jg. 2. 1948. S. 303—305. — Vortrag, gehalten unter dem Titel: „Die geistige Weltlage“ an der Techn. Universität Berlin, im Juli 1948.
- 207. *HOW MUCH TRUTH IS IN KARL MARX?* In: *Christian Century* (Chicago). Vol. 65, No 36. 1948. S. 906—908.

— In dtsh. Übers. (Wieviel Wahrheit finden wir bei Karl Marx?) in: Christ und Welt. Jg. 1, Nr 23. 1948. S. 12.

208. VISIT TO GERMANY. In: Christianity and Crisis (New York). Vol. 8, No 19. 1948. S. 147—149.

1949

209. A REINTERPRETATION OF THE DOCTRINE OF THE INCARNATION. In: Church Quarterly Review (London). Vol. 147, No 294. 1949. S. 133 bis 148.

210. PSYCHOTHERAPY AND A CHRISTIAN INTERPRETATION OF HUMAN NATURE. In: Review of Religion (New York). Vol. 13, No 3. 1949. S. 264—268. — Vortrag, gehalten im „University Seminar“ über „Religion and Health“, Columbia University.

— In dtsh. Übers. (Psychotherapie und eine christliche Deutung der menschlichen Natur) in: Der Weg zur Seele. Jg. 2. 1950. S. 24—28.

— Ferner in: Psyche. Jg. 5. 1951. S. 473—477.

211. CREATIVE LOVE IN EDUCATION. In: World Christian Education (New York). Vol. 4, No 2. 1949. S. 27, 34.

212. DAS JA ZUM KREUZE. In: Monatsschrift für Pastoraltheologie. Jg. 38. 1949. S. 287—289. — Rundfunkrede über „Die Stimme Amerikas“.

213. THE PRESENT THEOLOGICAL SITUATION IN THE LIGHT OF THE CONTINENTAL EUROPEAN DEVELOPMENT. In: Theology Today (Princeton). Vol. 6, No 3. 1949. S. 299—310.

— In dtsh. Übers. unter dem Titel: Zur theologischen Lage. In: Die Zeichen der Zeit. Jg. 5. 1951. S. 361—368.

— Ferner unter dem Titel: Die kontinentaleuropäische Theologie. In: Universitas. Jg. 5. 1950. S. 649—654.

— Ferner (auszugsweise) unter dem Titel: Das Problem von Diastase und Synthese in der heutigen theologischen Situation. In: Schweizerische Theologische Umschau (Bern). Jg. 20, No 1/2. 1950. S. 36—41.

214. BEYOND RELIGIOUS SOCIALISM. In: Christian Century (Chicago). Vol. 66, No 24. 1949. S. 732—733.

215. EXISTENTIALISM AND RELIGIOUS SOCIALISM. In: Christianity and Society (New York). Vol. 15, No 1. 1949/50. S. 8—11. — Symposium: The Meaning of Existentialism.

1950

216. DER PROTESTANTISMUS. Prinzip und Wirklichkeit. Stuttgart: Steingrüben-Verl. 1950. 323 S. — Übers. v. 202.

217. ANXIETY-REDUCING AGENCIES IN OUR CULTURE. In: Anxiety. Eds. Paul H. Hoch and Joseph Zubin. New York: Grune & Stratton 1950. S. 17—26. — Vortrag, gehalten vor der „American Psychopathological Association“, New York am 3. Juni 1949.

218. GENDAI NO SHŪKYŌTEKI JŌKYŌ. Tokyo: Nippon Kirisutokyō Seinenkai Domei 1950. 187 S. — YMCA Press. — Übers. v. 40.

219. THE CONCEPT OF GOD. In: Perspective (Princeton). Vol. 2, No 3. 1950. S. 12.

220. THE PROTESTANT VISION. In: Chicago Theological Seminary Register. Vol. 40, No 2. 1950. S. 8—12.
221. RELIGION AND THE INTELLECTUALS. In: Partisan Review (New York). Vol. 17, No 3. 1950. S. 254—256.
— Auch in: Religion and the Intellectuals. A Symposium. New York 1950. S. 136—139. (Partisan Review Series. No 3.)
222. REPLY. In: Theological Studies. (Baltimore). Vol. 11, No 2. 1950. S. 177 bis 201. — Erwiderung auf den Artikel von Gustave Weigel, S. J.: Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich
223. THE NEW BEING. In: Religion in Life (New York). Vol. 19, No 4. 1950. S. 511—517.
— Auch in: 264. S. 15—24.
224. THE RECOVERY OF THE PROPHETIC TRADITION IN THE REFORMATION. Washington/D. C.: Henderson Services 1950. 30 S. (Christianity and Modern Man Publications.) — Hektogr. — Drei Vorträge, gehalten an der Washington Cathedral Library, November, Dezember 1950.
225. THE CHRISTIAN CONSCIENCE AND WEAPONS OF MASS DESTRUCTION. New York: The Department of International Justice and Goodwill 1950. 23 S. — Bericht einer Spezial-Kommission, ernannt vom „Federal Council of the Churches of Christ in America“.

1951

226. SYSTEMATIC THEOLOGY. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press 1951. XI, 300 S.
— Engl. Ausg.: London: Nisbet 1953. XIV, 330 S.
— In dtsh. Übers.: (Systematische Theologie. Bd. 1.) Stuttgart: Evang. Verlagswerk 1955. 349 S. — 2. Auflage 1956. 351 S. Vom Verf. überarbeitet.
— In jap. Übers. (gekürzt): (Soshiki Shingaku.) Tokyo: Shinkyō Shuppansha 1955. 222 S.
— Auch auszugsweise in: The Universal God. An Interfaith Anthology of Man's Eternal Search for God. Ed. Carl Hermann Voss. Cleveland, New York: World Publishing Co. 1953. S. 34—36, 61—63, 91—93.
— Ferner auszugsweise in: Four Existentialist Theologians (Maritain, Berdyaev, Buber, Tillich). Ed. Will Herberg. Garden City/N.Y.: 1958. S. 256—276. (Doubleday Anchor Books. No 141.) — In „cloth edition“: S. 283—305.
227. CHI NO MOTOI FURUJUGOKU. Tokyo: Shinkyō Shuppansha 1951. 286 S. Übers. v. 201.
228. CHRISTIANITY AND THE PROBLEM OF EXISTENCE. Washington/D. C.: Henderson Services 1951. 33 S. — Hektogr. — Drei Vorträge, gehalten an der Howard University am 24. April 1951.
229. POLITISCHE BEDEUTUNG DER UTOPIE IM LEBEN DER VÖLKER. Berlin: Weiss 1951. 65 S. (Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Poli-

tik.) — Vier Vorträge, gehalten an der Deutschen Hochschule für Politik, Berlin, im Sommer 1951.

230. PROTESTANTISCHE VISION. Katholische Substanz, Protestantisches Prinzip, Sozialistische Entscheidung. Düsseldorf 1951. 15 S. (Schriftenreihe des Evang. Arbeitsausschusses Düsseldorf. H. 3.) — Vortrag, gehalten im Robert-Schumann-Saal in Düsseldorf im Juli 1951.
— Auch: Stuttgart: Ring-Verl. 1952. (Sozialwissenschaftliche Schriftenreihe.

1952

231. THE COURAGE TO BE. New Haven: Yale-University Press 1952. IX, 197 S. — „The Dwight Harrington Terry Foundation Lectures“ über „Religion in the Light of Science and Philosophy“ an der Yale-University Oktober/November 1950.
— Engl. Ausg.: London: Nisbet. XII, 185 S.
— In dtsh. Übers.: (Der Mut zum Sein.) Stuttgart: Steingrüben-Verl. 1953. 142 S. — 3. Aufl. 1958.
— In japan. Übers.: (Sonzai e no Yūki.) Tokyo: Shinkyō Shuppansha 1954. 230 S.
— In holländ. Übers.: (De Moed om te Zijn. Over de Redding der Menselijke Persoonlijkheid.) Utrecht: Bijleveld 1955. 168 S.
— Auch auszugsweise unter dem Titel: Anxiety, Religion and Medicine. In: Pastoral Psychology (Great Neck/N.Y.). Vol. 3, No 29. 1952. S. 11—17.
232. IN DER TIEFE IST WAHRHEIT. Religiöse Reden. Stuttgart. Evang. Verlagswerk 1952. 204 S. — 2. Aufl. 1958. — Übers. v. 201.
233. AUTOBIOGRAPHICAL REFLECTIONS. In: The Theology of Paul Tillich. Eds. Charles W. Kegley and Robert W. Brettal. New York: Macmillan 1952. S. 3—21. (Library of Living Theology. Vol. 1.)
234. ANSWER. In: The Theology of Paul Tillich. Eds. Charles W. Kegley and Robert W. Brettal. New York: Macmillan 1952. S. 329—349. (Library of Living Theology. Vol. 1.)
235. BEING AND LOVE. In: Moral Principles of Action, Ed. Ruth Nanda Anshen. New York: Harper 1952. S. 661—672. (Science of Culture Series. Vol. 6.)
— Auch in: Four Existentialist Theologians. (Maritain, Berdyaev, Buber, Tillich). Ed. Will Herberg. Garden City/N.Y.: 1958. S. 300—312. (Doubleday Anchor Books, No 141.)
236. VICTORY IN DEFEAT. The Meaning of History in the Light of Christian Prophetism. In: Interpretation (Richmond). Vol. 6, No 1. 1952. S. 17 bis 26.
237. JEWISH INFLUENCES ON CONTEMPORARY CHRISTIAN THEOLOGY. In: Cross Currents (New York). Vol. 2, No 3. 1952. S. 35—42. — „The Milton Steinberg Lecture in Jewish Theology“, gehalten in der Parc Avenue Synagogue, New York.

238. IS THERE A JUDEO-CHRISTIAN TRADITION? In: Judaism (New York). Vol. 1, No 2. 1952. S. 106—109.
239. AUTHORITY AND REVELATION. In: Official Register of Harvard University. Harvard Divinity School (Cambridge). Vol. 49, No 8. 1952. S. 27—36. — „The Dudleian Lecture“, gehalten an der Harvard University am 10. April 1951.
240. COMMUNICATING THE GOSPEL. In: Union Seminary Quarterly Review (New York). Vol. 7, No 4. 1952. S. 3—11. — Vortrag, gehalten anläßlich der „First Annual Mid-Winter Ministers' Conference and Workshop“ im Union Theological Seminary am 15. Januar 1952.
— Auch in: Pastoral Psychology (Great Neck/N.Y.). Vol. 7, No 65. 1956. S. 10—16.
— Ferner in: 330. S. 201—213.
— Auch auszugsweise in: The Evangel. (New York). Vol. 70, No 4. 1957. S. 10—14.
241. HUMAN NATURE CAN CHANGE. In: American Journal of Psychoanalysis (New York). Vol. 12, No 1. 1952. S. 65—67. — Symposium.
242. CHRISTIAN CRITERIA FOR OUR CULTURE. In: criterion (New Haven). Vol. 1, No 1. 1952. S. 1, 3, 4. — Vortrag, gehalten vor der „Yale Christian Association“, Yale University.
— In franz. Übers. (Critère chrétien de notre culture) in: Comprendre (Venice) No 19. 1958. S. 202—209.
243. LOVE, POWER, AND JUSTICE. In: The Listener (London). No 1231. Vol. 48. 1952. S. 544—545.
244. THE FOUR LEVELS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND ART. In: Contemporary Religious Art. New York: Union Theological Seminary 1952. — Kurze Anmerkung zu einer Ausstellung: Contemporary Religious Art and Architecture, veranstaltet von dem „Religious Art Comittee of the Student Body“ im Dezember 1952 im Union Theological Seminary.

1953

245. DER MUT ZUM SEIN. Stuttgart: Steingrüben-Verl. 1953. 142 S. — 3. Aufl. 1958. Übers. v. 231.
246. THE CONQUEST OF THEOLOGICAL PROVINCIALISM. In: The Cultural Migration: the European Scholar in America. Ed. W. Rex Crawford. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1953. S. 138—156. — „The Benjamin Franklin Lectures“ der University of Pennsylvania, Frühjahr 1952.
— Auch in 330. S. 159—176.
247. DIE JUDENFRAGE, EIN CHRISTLICHES UND EIN DEUTSCHES PROBLEM. Berlin: Weiss 1953. 48 S. (Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik.) — Vier Vorträge, gehalten an der Deutschen Hochschule für Politik, Berlin.
— Auch auszugsw. in amerik. Übers. unter dem Titel: Nation of Time, Nation of Space. In: Land Reborn (N.Y.). Vol. 8, No 1. 1957. S. 4—5.

248. THE PERSON IN A TECHNICAL SOCIETY. In: Christian Faith and Social Action. Ed. John A. Hutchison. New York, London: Scribner. 1953. S. 137—153. — Symposium.
 — Auch in: Perspectives USA (New York). No 8. 1954. S. 115—131.
 — Ferner in: 330. S. 3—9.
 — In franz. Übers. (La personne dans une société technique) in: Profils (Paris). No 8. 1954. S. 72—91.
 — In dtsh. Übers. (Der Mensch in der technisierten Gesellschaft) in: Perspektiven (Frankfurt a. M.) H. 8. 1954. S. 129—145.
 — In italien. Übers. (L'individuo nella società industriale) in: Prospetti (Firenze). No 8. 1954. S. 122—137.
249. THE TRUTH WILL MAKE YOU FREE. In: Pulpit Digest (Great Neck/N.Y.). Vol. 33, No 180. 1953. S. 17—23.
 — Auch in: Campus Lutheran (Chicago). Vol. 5, No 1. 1953. S. 10 bis 15.
 — Ferner unter dem Titel: What Is Truth? In: Canadian Journal of Theology (Toronto). Vol. 1, No 2. 1955. S. 117—122.
 — Ferner in: 264. S. 63—74.
 — In dtsh. Übers. in: 303. S. 67—77.
250. KAREN HORNEY. In: Pastoral Psychology (Great Neck/N.Y.). Vol. 4, No 34. 1953. S. 11—13, 66. — Nekrolog, gehalten am 6. Dezember 1952.
251. THE NATURE OF AUTHORITY. In: Pulpit Digest (Great Neck/N.Y.). Vol. 34, No 186. 1953. S. 25—27, 30—32, 34.
 — Auch unter dem Titel: By What Authority? in: 264. S. 79—91.
 — In dtsh. Übers. (Kraft welcher Autorität?) in: 303. S. 82—92.
252. HERMANN SCHAFFT ZUM 70. GEBURTSTAG. In: Evangelische Welt. Jg. 7. 1953. S. 703.
253. ZUR FRAGE CHRISTLICHER GRUNDBEGRIFFE. Ein Beitrag in Form eines Briefes. In: Das Evangelische Düsseldorf. No 58. 1953.
254. DER MENSCH IM CHRISTENTUM UND IM MARXISMUS. Düsseldorf: 1953. 20 S. (Schriftenreihe des Evangelischen Arbeitsausschusses Düsseldorf. H. 5.) — Vortrag, gehalten im Robert-Schumann-Saal in Düsseldorf am 29. Juli 1952.
 — Auch: Stuttgart: Ring-Verl. 1952. (Sozialwissenschaftliche Schriftenreihe.)

1954

255. LOVE, POWER, AND JUSTICE. New York, London: Oxford University Press 1954. VIII, 127 S. — „The Firth Lectures“ in Nottingham/Engl. und „The Sprunt Lectures“ in Richmond/Va.
 — In dtsh. Übers.: (Liebe, Macht, Gerechtigkeit.) Tübingen: Mohr 1955. VIII, 134 S.
 — In holl. Übers.: (Liefde, Macht en Recht.) Delft: W. Gaade 1956. 147 S.
 — In japan. Übers.: (Ai, Chikara, Seigi.) Tokyo: Shinkyō Shuppansha 1957. 163 S.

- Auch auszugsweise unter dem Titel: *Can Uniting Love Never Unite Mankind?* In: *New Republic* (Washington/D.C.). Vol. 130, No 13. 1954. S. 17—18.
- Ferner auszugsweise unter dem Titel: *Being and Love*. In: *Pastoral Psychology* (Great Neck/N.Y.). Vol. 5, No 43. 1954. S. 43—46, 48.
- 256. SONZAI E NO YŪKI. Tokyo: Shinkyō Shuppansha. 1954. 230 S. Übers. v. 231.
- 257. RELIGION IN TWO SOCIETIES. New York: Metropolitan Museum of Art 1954. S. 41—48. — Vortrag, gehalten anlässlich eines Symposiums über „The Contemporary Scene“ im Metropolitan Museum of Arts, New York, im März 1952.
— Auch in: 330, S. 177—187.
- 258. THE NATURE OF RELIGIOUS ART. In: *Symbols and Society*. Ed. Lyman Bryson (u. a.) New York: Harper 1955. S. 282—284.
— Auch unter dem Titel: *Authentic Religious Art*. Chicago: Art Institute of Chicago 1954. S. 8—9. Vorwort zu: *Masterpieces of Religious Art*. — Anlässlich einer Ausstellung in Verbindung mit der „Second Assembly of the World Council of Churches“ vom 15. Juli bis 31. August 1954.
- 259. ANSPRACHE ZUM SEMESTERBEGINN. In: *Freies Christentum*. Jg. 6. 1954. S. 54—57.
- 260. THE HYDROGEN COBALT BOMB. In: *Pulpit Digest* (Great Neck/N.Y.). Vol. 34, No 194. 1954. S. 32—34. — Symposium.
- 261. THE MEANING AND SOURCES OF COURAGE. In: *Child Study* (New York). Vol. 31, No 3. 1954. S. 7—11. — Vortrag, gehalten vor der „Annual Conference of the Child Study Association of America“ in New York am 1. März 1954.
- 262. THE THEOLOGY OF MISSIONS. In: *Occasional Bulletin of the Missionary Research Library* (New York). Vol. 5, No 10. 1954. S. 6. — Überarbeitung eines Vortrags über „Systematic Theology“, gehalten am Union Theological Seminary, New York.
— Auch in: *Christianity and Crisis* (New York). Vol. 15, No 5. 1955. S. 35—38.
— Auch (Zusammenfass.) unter dem Titel: *Reading History as Christians*. In: *New Christian Advocate* (Chicago). Vol. 1, No 1. 1956. S. 44 bis 49.
— In span. Übers. (Theología de las Misiones) in: *La Nueva Democracia* (New York). Vol. 35, No 1. 1955. S. 64—72.

1955

- 263. BIBLICAL RELIGION AND THE SEARCH FOR ULTIMATE REALITY. Chicago: The University of Chicago Press. 1955. X, 85 S. — „The James W. Richard Lectures in the Christian Religion“ University of Virginia, 1951/52.
— In engl. Ausgabe: London: Nisbet 1956.

- In dtsh. Übers. unter dem Titel: *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*. Stuttgart: Evang. Verlagswerk 1956. 80 S.
- Auch auszugsweise in: *Four Existentialist Theologians*. (Maritain, Berdyaev, Buber, Tillich). Ed. Will Herberg. Garden City/N.Y.: 1958. S. 292—299. (Doubleday Anchor Books. No 141.) — In „cloth edition“: S. 323—331.
- Ferner auszugsweise in franz. Übers. (*Religion biblique et recherche de la réalité dernière*) in: *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne). Vol. 5, No 2. 1955. S. 82—103.
- 264. *THE NEW BEING*. New York: Scribner. 1955. 179 S.
- Engl. Ausg.: London: SCM Press 1956.
- In dtsh. Übers.: (*Das Neue Sein*) Stuttgart: Evang. Verlagswerk 1957. 160 S.
- Auch auszugsweise in: *Best Sermons*. 1955 Edition. Ed. G. Paul Butler. New York: McGraw-Hill 1955. S. 172—181.
- Ferner auszugsweise in: *Sermons from an Ecumenical Pulpit*. Ed. Max F. Daskam. Boston: Starr King Press 1956. S. 27—36.
- Ferner auszugsweise in: *The Intercollegium* (New York). Vol. 73, No 6. 1956. S. 6—8.
- Ferner auszugsweise in: *Pastoral Psychology* (Great Neck/N.Y.). Vol. 6, No 55. 1955. S. 25—28, 30.
- Ferner auszugsweise in: *Pulpit Digest* (Great Neck/N.Y.). Vol. 33, No 180. 1953. S. 17—22.
- Ferner auszugsweise in: *Pulpit Digest*. Vol. 34, No 186. 1953. S. 25 bis 27, 30—32, 34.
- Ferner auszugsweise in: *Pulpit Digest*. Vol. 35, No 206. 1955. S. 23 bis 25.
- Ferner auszugsweise in: *The Spirit of Man*. Ed. Whit Burnett. New York: Hawthorn Press 1958. S. 257—265.
- Ferner Auszüge aus der dtsh. Übers. in: *Freies Christentum*. Jg. 8. 1956. S. 93—94.
- Ferner in: *Radius* (Ostausg.) 1957. No 2. S. 16—20.
- 265. *SYSTEMATISCHE THEOLOGIE*. Bd. 1. Stuttgart: Evang. Verlagswerk 1955. 349 S. — 2. Aufl. 1957. 350 S. Vom Verf. überarb. — Übers. v. 226.
- 266. *LIEBE, MACHT, GERECHTIGKEIT*. Tübingen: Mohr 1955. VIII, 134 S. Übers. v. 256.
- 267. *SOSHIKI SHINGAKU*. Tokyo: Shinkyō Shuppansha 1955. 22 S. — Übers. v. 226.
- 268. *DE MOED OM TE ZIJN*. Over de Redding der Menselijke Persoonlijkheid. Utrecht: Bijleveld 1955. 168 S. — Übers. v. 231.
- 269. *MORALISM AND MORALITY FROM THE POINT OF VIEW OF THE ETHICIST*. In: *Ministry and Medicine in Human Relations*. Ed. Iago Galdston. New York: International Universities Press 1955. S. 125—140.
- Auch in 330. S. 133—145.

270. DAS NEUE SEIN ALS ZENTRALBEGRIFF EINER CHRISTLICHEN THEOLOGIE.
In: Mensch und Wandlung. Eranos-Jahrbuch 23. Zürich: Rhein 1955,
S. 251—274.
271. THEOLOGY AND SYMBOLISM. In: Religious Symbolism. Ed. F. Ernest
Johnson. New York: Harper 1955. S. 107—116. (Religion and Civi-
lization Series). — Vorträge, veranstaltet vom „Institute for Religious
and Social Studies of the Jewish Theological Seminary of America“
im Winter 1952/53.
272. PARTICIPATION AND KNOWLEDGE: Problems of an Ontology of Cognition.
In: Sociologica. Max Horkheimer zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. W.
Adorno und W. Dirks. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt
1955. S. 201—209. (Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Bd. 1.)
273. RELIGION. In: Present Knowledge and New Directions. New York:
Muschel 1955. S. 78—83. (Man's Right to Knowledge. Second Series.)
— Als Rundfunk-Vortrag gehalten unter dem Titel: „Religion as an
Aspect of the Human Spirit“, anlässlich der Zweihundertjahrfeier der
Columbia-University.
— Auch in: Perspectives USA. New York 1956. S. 43—48.
— Ferner in: The Gadfly (Chicago). Vol. 8, No 1. 1956. S. 2—4.
— In franz. Übers. (La religion et l'esprit humain.) In: Profils (Paris).
No 15. 1956. S. 5—11.
— In dtsh. Übers. (Religion als ein Aspekt des menschlichen Geistes) in:
Perspektiven (Frankfurt a. M.) H. 15. 1956. S. 45—50.
— Ferner: (Der religiöse Aspekt des menschlichen Geistes) in: Wege
zum Menschen. Jg. 8. 1956. S. 232—236.
— In italien. Übers. (Religione) in: Prospetti (Firenze). No. 15. 1956.
S. 46—51.
274. RELIGION AND ITS INTELLECTUAL CRITICS. In: Christianity and Crisis
(New York). Vol. 15, No 3. 1955. S. 19—22. — Vortrag, gehalten inner-
halb der „January Lectures for Women“, in Union Theological
Seminary, 1954.
— Auch in: Motive (Nashville). Vol. 15, No 8. 1955. S. 28—31.
— Ferner unter dem Titel: What the Christian Hopes for in Society.
In: Cultural Perspectives from Christianity and Crisis. Ed. Wayne H.
Cowan. New York: Association Press 1957. S. 51—65. (Reflection
Books.)
— In span. Übers. (La Religión y sus Críticos Intelectuales) in: La
Nueva Democracia (New York). Vol. 36, No 1. 1956. S. 64—73.
— In dtsh. Übers. (Die Religion und ihre intellektuellen Kritiker) in:
Radius. 1958. H. 4. S. 4—7.
— In portug. Übers. (A Religião e a Crítica Intelectual) in: Unitas
(São Paulo). Vol. 20, No 6. 1958. S. 26—32.
— Auch auszugsweise in: Christianity and Crisis (New York). Vol. 15,
No 3. 1955. S. 19—22.
— Ferner in: The Pulpit (Chicago). Vol. 26, No 5. 1955. S. 26.

275. PSYCHOANALYSIS, EXISTENTIALISM AND THEOLOGY. In: Faith and Freedom (Oxford). Vol. 9. Part 1, No 25. 1955. S. 1—11.
— Auch in: Christian Register (Boston). Vol. 135, No 3. 1956. S. 16 bis 17, 34—36.
— Ferner in: Pastoral Psychology (Great Neck/N.Y.). Vol. 9, No 87. 1958.
— Ferner in: 330. S. 112—126.
276. DAS CHRISTLICHE MENSCHENBILD IM 20. JAHRHUNDERT. In: Universitas. Jg. 10. 1955. S. 917—920. — Vortrag, gehalten in der Rias-Funkuniversität, Berlin 1955.
277. SCHELLING UND DIE ANFÄNGE DES EXISTENTIALISTISCHEN PROTESTES. In: Zeitschrift f. philos. Forschung. Jg. 9. 1955. S. 197—208. — Vortrag, gehalten zur Gedächtnisfeier zum 100. Todestag von F. W. J. v. Schelling am 26. September 1954.
278. RELIGIOUS SYMBOLS AND OUR KNOWLEDGE OF GOD. In: Christian Scholar (New York). Vol. 38, No 3. 1955. S. 189—197. — Vortrag, gehalten im Shimer College, Mt. Carroll Ill. und Northern Illinois Philosophical Club. — Auch in: 330. S. 53—67.
279. BEYOND THE DILEMMA OF OUR PERIOD. In: The Cambridge Review (Cambridge/Mass.) No 4. 1955. S. 209—215.
280. HEAL THE SICK; CAST OUT DEMONS. In: Union Seminary Quarterly Review (New York). Vol. 11, No 1. 1955. S. 3—8. — Semesterabschluß-Predigt für die „Graduating Class“ des Union Theological Seminary, New York am 24. Mai 1955.
— Auch in: Religious Education (New York). Vol. 50, No 6. 1955. S. 379—382.
— In dtsh. Übers. in: 300. S. 18—23.
— Ferner in: Das Evangelische Düsseldorf. No. 85. 1956. S. 1—3.
281. THEOLOGY AND ARCHITECTURE. In: Architectural Forum (New York). Vol. 103, No 6. 1955. S. 131—134.
— Auch unter dem Titel: Theology, Architecture, and Art. In: Church Management (Cleveland). Vol. 33, No 1. 1956. S. 7, 55—56.
282. COMMENT. In: Presbyterian Outlook (Richmond). Vol. 137, No 50. 1955. S. 6. — Erwiderung auf einen Artikel v. Nels F. S. Ferré.

1956

283. BIBLISCHE RELIGION UND DIE FRAGE NACH DEM SEIN. Stuttgart: Evang. Verlagswerk 1956. 80. S. — Übers. v. 263.
284. LIEFDE, MACHT EN RECHT. Delft: Gaade 1956. 147. S. — Übers. v. 255.
285. THE RELIGIOUS SITUATION. New York: Meridian Books 1956. 219 S. (Living Age Books.) Übers. v. 40.
286. DIE PHILOSOPHIE DER MACHT. Berlin: Colloquium Verl. 1956. 35 S. (Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik.) — Zwei Vorträge, gehalten an der Deutschen Hochschule für Politik, Berlin.

287. EXISTENTIAL ANALYSES AND RELIGIOUS SYMBOLS. In: *Contemporary Problems in Religion*. Ed. Harold A. Baselius. Detroit: Wayne University Press 1956. S. 35—55.
— Auch in : *Four Existentialist Theologians* (Maritain, Berdyaev, Buber, Tillich). Ed. Will Herberg. Garden City/N.Y.: 1958. S. 277—291. (Doubleday Anchor Books. No 141.). — In „cloth edition“: S. 306 bis 322.
288. EXISTENTIALIST ASPECTS OF MODERN ART. In: *Christianity and the Existentialist*. Ed. Carl Michalson. New York: Scribner 1956. S. 128 bis 147. (Ausschnitt aus: *Levels of Relation between Religion and Art*. S. 132 bis 144.)
— In dtsh. Übers. (Religion und bildende Kunst) in: *Quatember*. Jg. 20. 1956. S. 198—203.
— Auch in: *Reformatio* (Bern). Jg. 6, No 5/6. 1957. S. 264—271.
— In japan. Übers. (Kindai bijutsu no Jitsuzonshugiteki Tokushoku) in: *Kirisutokyō to Jitsuzonshugishatachi*. Tokyo: Nippon Kirisutōkyodan Shuppanbu 1957. S. 160—182.
289. REINHOLD NIEBUHR'S DOCTRINE OF KNOWLEDGE. In: *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social, and Political Thought*. Eds. Charles W. Kegley and Robert Bretall. New York: Macmillan 1956. S. 36—43. (The Library of Living Theology. Vol. 2.)
290. REPLY. In: *Religion in Life* (New York). Vol. 25, No 1. 1955/56 S. 19—21.
— Erwiderung auf den Artikel von Nels F. S. Ferré: *Where Do We Go From Here in Theology?*
291. THEOLOGY AND COUNSELING. In: *Journal of Pastoral Care* (Washington/ D. C.) Vol. 10, No 4. 1956. S. 193—200. — Vortrag, gehalten anlässlich des „Fourth Annual Workshop“, veranstaltet von der „Boston-University School of Theology“ und dem „Pastoral Counseling Service“ an der Boston University am 14. 11. 1955.
292. REPLY. In: *Gregorianum* (Rome). Vol. 37. No 1. 1956. S. 53—54. — Erwiderung auf den Artikel von Gustave Weigel. S. J.: *The Theological Significance of Paul Tillich*.
293. REPLY. In: *Pastoral Psychology* (Great Neck/N.Y.). Vol. 7, No 62. 1956. S. 39—40. — Erwiderung auf den Artikel von William Rickel: *Is Psychotherapy a Religious Process?*
294. LETTER. In: *Christianity and Crisis* (New York). Vol. 16, No 3. 1956. S. 24. — Erwiderung auf den Artikel von Reinhold Niebuhr: *Picassos „Guernica“ and its Protestant Significance*.
295. THE CHURCH AND CONTEMPORARY CULTURE. In: *World Christian Education* (New York). Vol. 11, No 2. 1956. S. 41—43. — Vortrag, gehalten vor dem „General Board of the National Council of the Churches of Christ, USA“, am 8. 6. 1955.
— Auch in: 330. S. 40—52.

- Ferner auszugsweise in: Information Service (New York). Vol. 34, No 35. 1955. S. 3—4.
- In span. Übers.: (La Iglesia y la Cultura Contemporánea) in: La Nueva Democracia (New York). Vol. 36, No 3. 1956. S. 64—73.
- 296. THE CHRISTIAN CONSUMMATION. A CONVERSATION. In: The Chaplain (Washington/D. C.). Vol. 13, No 2. 1956. S. 10—13, 18—19. — Symposium mit Albert T. Mollegen und Nels F. S. Ferré.
- 297. THE BEGINNING OF WISDOM. In: Pulpit Digest (Great Neck/N.Y.). Vol. 36, No 218. 1956. S. 27—31.
- 298. RELATION OF METAPHYSICS AND THEOLOGY. In: Review of Metaphysics (New Haven) Vol. 10, No 1. 1956. S. 57—63. — Vortrag, gehalten vor der Metaphysical Society of America, Fordham University am 23. 3. 1956.
- 299. THE NATURE AND THE SIGNIFICANCE OF EXISTENTIALIST THOUGHT. In: Journal of Philosophy (New York). Vol. 53, No 23. 1956. S. 739—748. — Symposium mit George Boas und George A. Schrader, jr.: „Existentialist Thought and Contemporary Philosophy in the West.“
- 300. DAS EWIGE JETZT. HEILT DIE KRANKEN, TREIBT DIE DÄMONEN AUS. Zwei Predigten. Düsseldorf 1956. 23 S. (Schriftenreihe des Evangelischen Arbeitsausschusses Düsseldorf, H. 8.)

1957

- 301. SYSTEMATIC THEOLOGY. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press 1957. XI, 187 S.
 - Engl. Ausg.: London: Nisbet 1957. XII, 216 S.
 - In dtsh. Übers.: (Systematische Theologie. Bd. 2) Stuttgart: Evang. Verlagswerk 1958. 193 S.
- 302. DYNAMICS OF FAITH. Ed. Ruth Nanda Anshen. New York: Harper 1957. XXI, 127 S. (World Perspectives Series. Vol. 10.)
 - Auch: New York: Harper 1958. X, 134 S. (Torchbooks No 42.)
 - Engl. Ausg.: London: Allan & Unwin 1957.
 - Auch auszugsweise unter dem Titel: Faith and the Integration of Personality. In: Pastoral Psychology (Great Neck/N.Y.) Vol. 8, No 72. 1957. S. 11—14.
- 303. DAS NEUE SEIN. Religiöse Reden. 2. Folge. Stuttgart: Evang. Verlagswerk 1957. 160 S. — Übers. v. 264.
- 304. AI, CHIKARA, SEIGI. Tokyo: Shinkyō Shuppansha 1957. 163 S. — Übers. v. 256.
- 305. THEOLOGY OF EDUCATION. In: The Church School in Our Time. Concord/N.H.: St. Paul's School 1957. S. 3—14. — Symposium anlässlich der Hundertjahrfeier der St. Paul's School in Concord/N.H.
 - Auch in 330. S. 146—158.
- 306. THE WORD OF GOD. In: Language. An Enquiry Into its Meaning and Function. Ed. Ruth Nanda Anshen. New York: Harper 1957. S. 122 bis 133. (Science of Culture Series. Vol. 8.)

307. LONELINESS AND SOLITUDE. In: Divinity School News (University of Chicago). Vol. 24, No 2. 1957. S. 1—7.
— Auch (überarbeitet) unter dem Titel: Let us dare to have Solitude. In: Union Seminary Quarterly Review (New York). Vol. 12, No 4. 1957. S. 9—15.
— Ferner in: Representative American Speeches 1957—1958. Ed. A. C. Baird. New York: H. W. Wilson 1958. S. 184—192.
308. ENVIRONMENT AND THE INDIVIDUAL. In: Journal of the American Institute of Architects (Washington/D.C.). Vol. 28, No 2. 1957. S. 90—92.
— Vortrag, gehalten vor der „Centennial Convention of the American Institute of Architects“ am 14. 5. 1957.
309. THE DANCE. In: Dance Magazine (New York). Vol. 31, No 6. 1957. S. 20. — Symposium: The Dance. What It Means to Me.
310. DISCUSSION. In: Pastoral Psychology (Great Neck/N.Y.). Vol. 8, No 75. 1957. S. 17—22. — Diskussionsbeitrag zu „The Immortality of Man“ von Margaret Mead.
311. CONFORMITY. In: Social Research (New York). Vol. 24, No 3. 1957. S. 354—360. — Vortrag, gehalten anlässlich der Semesterabschluß-Übungen der New School for Social Research, New York, am 11. 6. 1957.
312. PROTESTANTISM AND THE CONTEMPORARY STYLE IN THE VISUAL ARTS. In: Christian Scholar (New York). Vol. 40, No 4. 1957. S. 307—311.
— Auch in: 330. S. 68—75.

1958

313. SYSTEMATISCHE THEOLOGIE. Bd. 2. Stuttgart: Evang. Verlagswerk 1958. 193 S. Übers. von: 301.
314. KAIROS. In: A Handbook of Christian Theology. Eds. Marvin Halverson and Arthur A. Cohen. New York: Meridian Books 1958. S. 193—197. (Living Age Books. No 18.)
315. DO NOT BE CONFORMED. In: Pulpit Digest (Great Neck/N.Y.). Vol. 38, No 237. 1958. S. 19—24.
— Auch (gekürzt) in dtsh. Übers. (Seid keine Konformisten) in: Aufbau — Reconstruction (New York). Vol. 22, No 13. 1956.
— Ferner in: Der Zeitgeist. No 39. 1956. S. 15—16.
316. BEYOND THE USUAL ALTERNATIVES. In: Christian Century (Chicago). Vol. 75, No 19. 1958. S. 553—555.
— In dtsh. Übers. (wenig gekürzt) in: Zeitwende. Jg. 29. 1958. S. 617 bis 620.
317. THE RIDDLE OF INEQUALITY. In: Union Seminary Quarterly Review (New York). Vol. 13, No 4. 1958. S. 3—9.
— Auch in: Social Action. Vol. 25, No 3. 1958. S. 20—25.
318. PAUL TILLICH. In: Wisdom. Conversations with the Elder Wise Man of Our Day. Ed. James Nelson. New York: W. W. Norton 1958. S. 163 bis 171. — Fernsehsendung innerhalb der „Wisdom-Series“ der „NBC Television Special Projects“, am 1. 1. 1956, eine Unterhaltung von Paul Tillich mit seinem früheren Assistenten Werner Rode.

319. THE SPIRITUAL AND THEOLOGICAL FOUNDATIONS OF PASTORAL CARE. In: Clinical Education for the Pastoral Ministry. Proceedings of the Fifth National Conference on Clinical Pastoral Education. Eds. Ernest E. Bruder and Marian L. Barb. Washington/D.C.: Advisory Committee on Clinical Pastoral Education 1958. S. 1—6. — Vortrag, gehalten vor der „National Conference of Clinical Pastoral Education) in Atlantic City am 9. 11. 1956.
320. HUMANITÄT UND RELIGION. In: Hansischer Goethe-Preis 1958. Gedenkschrift zur Verleihung des Hansischen Goethe-Preises 1958. Hamburg: Stiftung F. V. S. 1958. S. 25—35.
321. GOD'S PURSUIT OF MAN. In: Alumni Bulletin of Bangor Theological Seminary (Bangor/Maine). Vol. 33, No 2. 1958. S. 21—25.
— Auch in: Pulpit. (Chicago). Vol. 30, No 4. S. 4—5, 21—22.
322. FREEDOM AND THE ULTIMATE CONCERN. In: Religion in America. Original Essays on Religion in a Free Society. Ed. John Cogley. New York: Meridian Books 1958. S. 272—286. — Vortrag, gehalten im „Seminar on Religion in a Free Society“ am 9. 5. 1958 im „World Affairs Center“, New York.
323. THE LOST DIMENSION IN RELIGION. In: Saturday Evening Post (Philadelphia). Vol. 230, No 50. 1958. S. 29, 76, 78, 79.
324. CONTRIBUTION TO SYMPOSIUM ON „THEOLOGICALS AND THE MOON“. In: Christianity Today (Washington/D.C.). Vol. 3, No 1. 1958. S. 31.
325. A COLLOQUIY ON THE UNITY OF LEARNING. Von Paul Tillich u. a. In: Daedalus. (Middletown/Conn.) Vol. 87. (1958) S. 160—162.

1959

326. IS A SCIENCE OF HUMAN VALUES POSSIBLE? In: New Knowledge in Human Values. Ed. Abraham H. Maslow. New York: Harper 1959. —
— Vortrag, gehalten vor der „Research Society for Creative Altruism“ am 5. 10. 1957.
327. PROTESTANTISMUS UND EXPRESSIONISMUS. In: Almanach auf das Jahr des Herrn 1959. Hamburg: Wittig Verl. 1959. S. 80—87.
328. DAS CHRISTLICHE VERSTÄNDNIS DES MODERNEN MENSCHEN. In: Das ist der Mensch. Beiträge der Wissenschaft zum Selbstverständnis des Menschen. Stuttgart: Kröner 1959. (Kröners Taschenausgabe Bd. 292.)
329. RELIGION IN THE INTELLECTUAL LIFE OF THE UNIVERSITY. The Faculty and its Functions; the Dual Attitude; the Religious Dimension. In: Harvard Alumni Bulletin. Vol. 61, No 6. 1959. S. 298—299.
330. THEOLOGY OF CULTURE. Ed. Robert C. Kimball. New York: Oxford University Press 1959. IX, 213 S.

BUCHBESPRECHUNGEN UND VORWORTE

1. REVOLUTION UND KIRCHE. In: Das neue Deutschland. Jg. 7. 1919. S. 394—397. — Zu: Friedrich Thimme und Ernst Rolffs: Revolution und Kirche. Zur Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat.
2. RELIGIÖSER STIL UND RELIGIÖSER STOFF IN DER BILDENDEN KUNST. In: Das neue Deutschland. Jg. 9. 1921. S. 151—158. — Zu: Eckart v. Sydow: Die deutsche expressionistische Kultur und Malerei. G. F. Hartlaub: Kunst und Religion. Ein Versuch über die Möglichkeit neuer religiöser Kunst.
3. EMANUEL HIRSCH: DIE REICH-GOTTES-BEGRIFFE DES NEUEREN EUROPÄISCHEN DENKENS. EIN VERSUCH ZUR GESCHICHTE DER STAATS- UND GESELLSCHAFTS-PHILOSOPHIE. In: Theologische Blätter. Jg. 1. 1922. S. 42—43.
4. LUDWIG BENDIX: DIE NEUORDNUNG DES STRAFVERFAHRENS. In: Kant-Studien. Jg. 27. 1922. S. 203—205.
5. EMANUEL HIRSCH: DER SINN DES GEBETS. In: Theologische Blätter. Jg. 1. 1922. S. 137—138.
6. THEODOR BIRT: VON HOMER BIS SOKRATES. EIN BUCH ÜBER DIE ALTEN GRIECHEN. In: Theologische Literaturzeitung. Jg. 47. 1922. S. 349.
7. HELMUT HATZFELD: DANTE. SEINE WELTANSCHAUUNG. JOSEPH MAUSBACH: DER GEIST DANTES UND SEINE KULTURAUFGABEN. ERNST TROELTSCH: DER BERG DER LÄUTERUNG. In: Theologische Literaturzeitung. Jg. 47. 1922. S. 350. — Rede zur Erinnerung an den 600jährigen Todestag Dantes, gehalten im Auftrag des Ausschusses für eine deutsche Dante-Feier am 3. Juli 1921 in der Staatsoper zu Berlin.
8. HOLLS LUTHERBUCH. In: Vossische Zeitung. No 381, Literarische Umschau No 33. 1922. S. 1. — Zu: Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. I. Luther.
9. JOSEPH GEYSER: NEUE UND ALTE WEGE DER PHILOSOPHIE. EINE ERÖRTERUNG DER GRUNDLAGEN DER ERKENNTNIS IM HINBLICK AUF EDMUND HUSSERLS VERSUCH IHRER NEUBEGRÜNDUNG. In: Theologische Literaturzeitung. Jg. 47. 1922. S. 380—381.
10. PAUL FELDKELLER: GRAF KEYSERLINGS BEKENNTNISWEG ZUM ÜBERSINNLICHEN. DIE ERKENNTNISGRUNDLAGEN DES REISETAGEBUCHS EINES PHILOSOPHEN. In: Theologische Blätter. Jg. 1. 1922. S. 210—211.
11. EDUARD SPRANGER: DER GEGENWÄRTIGE STAND DER GEISTESWISSENSCHAFTEN UND DIE SCHULE. In: Theologische Blätter. Jg. 1. 1922. S. 235.
12. RUDOLF STAMMLER: LEHRBUCH DER RECHTSPHILOSOPHIE. In: Theologische Literaturzeitung. Jg. 47. 1922. S. 417—420.

13. WERNER LEOPOLD: DIE RELIGIÖSE WURZEL VON CARLYLES LITERARISCHER WIRKSAMKEIT. In: Theologische Literaturzeitung. Jg. 47. 1922. S. 433.
14. A. v. GLEICHEN-RUSSWURM: PHILOSOPHISCHE PROFILE. ERINNERUNGEN UND WERTUNGEN. In: Theologische Literaturzeitung. Jg. 47. 1922. S. 478.
15. HEINRICH EILDERMANN: URKOMMUNISMUS UND URRELIGION, GESCHICHTSMATERIALISTISCH BELEUCHTET. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Jg. 50. 1923. S. 247—248.
16. ERNST LOHMEYER: SOZIALE FRAGEN IM URCHRISTENTUM. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Jg. 50. 1923. S. 250.
17. EMIL WALTER MAYER: ETHIK (CHRISTLICHE SITTENLEHRE). In: Theologische Blätter. Jg. 2. 1923. S. 16—17.
18. KURT LEESE. DIE GESCHICHTSPHILOSOPHIE HEGELS AUF GRUND DER NEUERSCHLOSSENEN QUELLEN UNTERSUCHT UND DARGESTELLT. In: Theologische Blätter. Jg. 2. 1923. S. 72—73.
19. HERMANN SCHWARZ: DAS UNGEGEBENE. EINE RELIGIONS- UND WERTPHILOSOPHIE. In: Theologische Blätter. Jg. 2. 1923. S. 73—74.
20. DITLEF NIELSEN: DER DREIEINIGE GOTT IN RELIGIONSGESCHICHTLICHER BELEUCHTUNG. Bd. 1. Die drei göttlichen Personen. In: Vossische Zeitung No 201. Literarische Umschau No 17. 1923. S. 1.
21. ERNST HORNEFFER: DER JUNGE PLATON. Erster Teil: Sokrates und die Apologie. In: Kant-Studien. Jg. 28. 1923. S. 437.
22. ERNST TROELTSCH: DER HISTORISMUS UND SEINE PROBLEME. Bd. 1. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie. In: Theologische Literaturzeitung. Jg. 49. 1924. S. 25—30.
23. PROBLEME DES MYTHOS. In: Kant-Studien. Jg. 29. 1924. S. 115—117. — Zu: Ernst Cassirer: Die Begriffsform im mythischen Denken. In: Studien der Bibliothek Warburg. Artur Liebert: Mythos und Kultur. In: Kant-Studien. Jg. 17. 1922.
24. ERNST TROELTSCH: DER HISTORISMUS UND SEINE ÜBERWINDUNG. In: Kant-Studien. Jg. 29. 1924. S. 234—235.
25. RELIGIÖSE GESTALTEN. In: Vossische Zeitung No 52. Literarische Umschau No 4. 1926. — Zu: Gerhard Ritter: Martin Luther. Gestalt und Symbol. Martin Lamm: Swedenborg. Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher. Swedenborg: Himmel und Hölle, beschrieben nach Gehörtem und Gesehenem von Emanuel Swedenborg. Karl Müller (Hrsg.): Der Weg des Matthäus Stach. Ein Lebensbild des ersten Grönlandmissionars der Brüdergemeinde. Eugen Jäckh: Blumhardt Vater und Sohn und ihre Botschaft. R. Lejeune (Hrsg.): Christof Blumhardt, Predigten und Andachten, Christof Blumhardt, Hausandachten für alle Tage des Jahres. Anna Kähler (Hrsg.): Theologe und Christ. Erinnerungen und Bekenntnisse von Martin Kähler. Erich Stange (Hrsg.): Die Religionswissenschaft der Gegenwart. Hans Prager: Die Weltanschauung Dostojewskis.
26. WILHELM DILTHEY'S GESAMMELTE SCHRIFTEN. BD. 5—6: DIE GEISTIGE

- WELT. EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE DES LEBENS. In: Theologische Literaturzeitung. Jg. 51. 1926. S. 148—150.
27. EINFÜHRUNG DES HERAUSGEBERS. In: Kairos. Hrsg. v. Paul Tillich. Darmstadt: Reichl 1926. S. IX—XI.
28. DAS RELIGIÖSE ERLEBNIS. NEUE RELIGIONSPHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN. In: Vossische Zeitung No 324. Literarische Umschau No 27. 1926. S. 1—2. — Zu: Paul Hoffmann: Das religiöse Erlebnis, seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch. Johann Peter Steffes: Religionsphilosophie. Emil Mattiesen: Der jenseitige Mensch. Eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung. E. Baerwald (Hrsg.): Zeitschrift für kritischen Okkultismus und Grenzfragen des Seelenlebens.
29. DIE RELIGIÖSE LAGE DER GEGENWART. UM DIE IDEE DES CHRISTENTUMS. In: Vossische Zeitung No 480. Literarische Umschau No 40. 1926. S. 2. — Zu: Faut: Romantik oder Reformation. Eine Wertung der religiösen Kräfte der Gegenwart. Willy Lüttge: Das Christentum in unserer Kultur. A. F. Stolzenburg: Anthroposophie und Christentum. Heinrich Hermelink: Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart. Gertrud Bäumer: Die seelische Krisis. Nicolas Arseniew: Ostkirche und Mystik. W. Heinsius: Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus. Charles S. Macfarland: Die internationalen christlichen Bewegungen, amerikanisch gesehen.
30. CHRISTENTUM UND IDEALISMUS. ZUM VERSTÄNDNIS DER DISKUSSIONSLAGE. In: Theologische Blätter. Jg. 6. 1927. S. 29—40. — Zu: Friedrich Brunstäd: Die Idee der Religion. Emil Brunner: Philosophie und Offenbarung. Wilhelm Lütgert: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Emanuel Hirsch: Die idealistische Philosophie und das Christentum.
31. KIRCHENGESCHICHTE UND NEUES TESTAMENT. In: Vossische Zeitung No 274. Literarische Umschau No 24. 1927. — Zu: Paul Wernle: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert. F. X. Kiefl: Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands. E. Buchner: Religion und Kirche. Kulturhistorisch interessante Dokumente. J. Schlosser: Vom inneren Licht. Die Quäker. O. Holtzmann: Das Neue Testament. G. Brandes: Die Jesussage. Bauer-Bertholet-Ködderitz-Krohn: Der Christus.
32. NOCH EINMAL: CHRISTENTUM UND IDEALISMUS. In: Theologische Blätter. Jg. 6. 1927. S. 196—198. — Zu: Helmut Groos: Der deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie.
33. HANS WILHELM SCHMIDT: ZEIT UND EWIGKEIT. DIE LETZTEN VORAUSSETZUNGEN DER DIALEKTISCHEN THEOLOGIE. In: Theologische Blätter. Jg. 6. 1927. S. 234—235.
34. HENDRIK DE MAN: ZUR PSYCHOLOGIE DES SOZIALISMUS. In: Blätter für Religiösen Sozialismus. Jg. 8. 1927. S. 21—25.

35. GERHARD HEINZELMANN: Glaube und Mystik. In: Theologische Literaturzeitung. Jg. 52. 1927. S. 597—598.
36. KRITISCHES ZUM CHRISTENTUM. In: Vossische Zeitung No 97. Literarische Umschau No 9. 1928. S. 1—2. — Zu: Georg Brandes: Urchristentum. Ernst Barnikol: Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift.
37. MYTHOS UND GESCHICHTE. In: Vossische Zeitung No 219. Das Unterhaltungsblatt No 109. 1928. S. 1—2. — Zu: Emil Ludwig: „Menschensohn“.
38. EUGEN ROSENSTOCK UND JOSEF WITTIG: DAS ALTER DER KIRCHE. In: Vossische Zeitung No 259. Literarische Umschau No 23. 1928.
39. KRITISCHES ZUM CHRISTENTUM. In: Vossische Zeitung No 343. Literarische Umschau No 30. 1928. — Zu: Kaevels: Expressionismus und Religion. H. Frick: Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel. K. Müller: Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche. L. Köhler: Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments.
40. DIE SELBSTVERWIRKLICHUNG. DAS NEUE BUCH VON RICHARD KRONER. In: Dresdner Neueste Nachrichten No 171. 1928. S. 2. — Auch unter dem Titel: Richard Kroner: Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie. In: Vossische Zeitung. No 46. Literarische Umschau. Nr. 5. 1929.
41. ZUR GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS. In: Vossische Zeitung No 367. Literarische Umschau No 32. 1928. — Zu: L. Feiler: Die Entstehung des Christentums aus dem Geiste des magischen Denkens. W. Michaelis: Täufer Jesus Urgemeinde. K. Völker: Mysterium und Agape. K. Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II.
42. ZUR GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS. VON SAVONAROLA BIS LUTHER. In: Vossische Zeitung No 427. Literarische Umschau No 37. 1928. S. 2 bis 3. — Zu: Robert Jelke: Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Josef Schnitzer: Hieronymus Savonarola. Auswahl aus seinen Schriften und Predigten. Franz Strunz: Johannes Hus. Sein Leben und sein Werk. Friedrich Gogarten: Martin Luthers Predigten. Theologische Studien und Kritiken: Lutherana V. Fünftes Lutherheft. Hartmann Grisar, S. J.: Martin Luthers Leben und sein Werk. Zusammenfassend dargestellt.
43. ZUR NEUEN RELIGIONSGESCHICHTE. In: Vossische Zeitung No 499. Literarische Umschau No 43. 1928. S. 3. — Zu: Fritz Blanke: J. G. Hamann als Theologe. Hans Günther: Jung-Stilling. Ein Beitrag zur Psychologie des deutschen Pietismus. Arnold Gilg: Sören Kierkegaard. Christian Schrempf: Sören Kierkegaard. Eine Biographie. G. Schenkel: Die Freimaurerei im Lichte der Religions- und Kirchengeschichte. Will-Erich Peuckert: Die Rosenkreuzer. Zur Geschichte einer Reformation.

44. WALTER VON MOLO: MENSCH LUTHER. In: Vossische Zeitung No 535. Literarische Umschau No 46. 1928. S. 2.
45. VORWORT DES HERAUSGEBERS. In: Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Hrsg. v. Paul Tillich. Darmstadt: Reichl 1929. S. IX—XI.
46. IDEOLOGIE UND UTOPIE. In: Die Gesellschaft. Jg. 6. 1929. S. 348—355. — Zu: Karl Mannheim: Ideologie und Utopie.
47. THEODOR WIESENGRUND-ADORNO: KIERKEGAARD. KONSTRUKTION DES ÄSTHETISCHEN. In: Journal of Philosophy (New York). Vol. 31, No 23. 1934. S. 640.
48. EMIL BRUNNER: THE MEDIATOR. A STUDY OF THE CENTRAL DOCTRINE OF THE CHRISTIAN FAITH. In: The Christian Century (Chicago). Vol. 51, No 49. 1934. S. 1554—1556.
49. FEDOR STEPUN: THE RUSSIAN SOUL AND REVOLUTION. In: Christendom (New York). Vol. 1, No 2. 1936. S. 366—367.
50. HENRY NELSON WIEMANN UND WALTER MARSHALL HORTON: THE GROWTH OF RELIGION. In: Journal of Religion (Chicago). Vol. 20, No 1. 1940. S. 69—72.
51. JOHANNES HESSEN: PLATONISMUS UND PROPHEITISMUS. In: Anglican Theological Review (Evanston). Vol. 23, No 1. 1941. S. 82—83.
52. REINHOLD NIEBUHR: THE NATURE AND DESTINY OF MAN. Bd. 1: Human Nature. In: Christianity and Society (New York). Vol. 6, No 2. 1941. S. 34—37.
53. EXISTENTIAL THINKING IN AMERICAN THEOLOGY. In: Religion in Life (New York). Vol. 10, No 3. 1941. S. 452—455. — Zu: H. Richard Niebuhr: The Meaning of Revelation.
54. HERBERT MARCUSE: REASON AND REVOLUTION. HEGEL AND THE RISE OF SOCIAL THEORY. In: Studies in Philosophy and Social Science (New York). Vol. 9, No 3. 1941—42. S. 476—478.
55. RAYMOND B. BLAKNEY: MEISTER ECKHART: A MODERN TRANSLATION. In: Religion in Life (New York). Vol. 11, No 4. 1942. S. 625—626.
56. JACQUES MARITAIN: THE RIGHTS OF MAN AND NATURAL LAW. In: Religion in Life (New York). Vol. 13, No 3. 1944. S. 465—466.
57. NICOLAS BERDYAEV: SLAVERY AND FREEDOM. In: Theology Today (Princeton). Vol. 2, No 1. 1945. S. 130—132.
58. CHRISTIANITY WITHOUT PAUL. In: The Nation (New York). Vol. 163, No 15. 1946. S. 412—413. — Zu: George Santayana: The Idea of Christ in the Gospels or God in Man.
59. EMIL BRUNNER: REVELATION AND REASON. In: The Westminster Bookman (Philadelphia). Vol. 6, No 3. 1947. S. 5—7.
60. ARTHUR KOESTLER: THE YOGI AND THE COMMISSAR. In: Journal of Religion (Chikago). Vol. 27, No. 2. 1947. S. 135—136.
61. JOHN C. BENNETT: CHRISTIANITY AND COMMUNISM. In: Union Seminary Quarterly Review (New York). Vol. 4, No 2. 1949. S. 41—42.
62. DAVID E. ROBERTS: PSYCHOTHERAPY AND A CHRISTIAN VIEW OF MAN.

In: Pastoral Psychology (Great Neck/N.Y.). Vol. 1, No 8. 1950. S. 61 bis 64.

— Auch auszugsweise in: Pastoral Psychology. Vol. 2, No 18. 1951. S. 60—62.

63. ERICH FROMM: PSYCHOANALYSIS AND RELIGION. In: Pastoral Psychology (Great Neck/N.Y.). Vol. 2, No 15. 1951. S. 62—66.

64. HELMUT THIELICKE: THEOLOGISCHE ETHIK. Bd. I: DOGMATISCHE, PHILOSOPHISCHE UND KONTROVERSTHEOLOGISCHE GRUNDLEGUNG. In: Anglican Theological Review (Evanston). Vol. 35, No 1. 1953. S. 64—65.

65. „FOREWORD“ zu: John Dillenberger: God Hidden and Revealed. Philadelphia: Muhlenberg Press. 1953. S. VII—VIII.

66. „INTRODUCTION“ in: David E. Roberts: The Grandeur and Misery of Man. New York: Oxford University Press. 1955. S. V—VIII.

— Auch in: Union Seminary Quarterly Review (New York). Vol. 11, No 1. 1955. S. 51, 53.

— Ferner in: Christianity and Crisis (New York). Vol. 15, No 19. 1955. S. 149.

— Ferner in: Pastoral Psychology (Great Neck/N.Y.). Vol. 6, No 59. 1955. S. 12—13.

67. ERICH FROMM'S THE SANE SOCIETY. In: Pastoral Psychology. (Great Neck/N.Y.). Vol. 6, No 56. 1955. S. 13—16.

68. THE METROPOLIS, CENTRALIZING AND INCLUSIVE. In: The Metropolis in Modern Life. Ed. Robert Moore Fisher. Garden City, New York: Doubleday 1955. S. 346—348. — Besprechung der beiden Kapitel: „The Children of God in the City of Man“ von J. V. Langmead Casserley. S. 332—343 und „The Effects of City Life upon Spiritual Life“ von Joseph Folliet. S. 319—322.

69. „PREFACE“ zu: John Joseph Stoudt: Sunrise to Eternity. A Study in Jacob Boehme's Life and Thought. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1957. S. 7—8.

Ein vollständiges Paul-Tillich-Archiv ist im Aufbau begriffen und befindet sich gastweise in den Vereinigten Theologischen Seminaren der Universität Göttingen.

INHALT

MYSTIK UND SCHULDBEWUSSTSEIN IN SCHELLINGS PHILOSOPHISCHER ENTWICKLUNG

Einleitung	13
ERSTER TEIL: HISTORISCH-DIALEKTISCHE BEGRÜNDUNG DES PROBLEMS	
I. In der vorkantischen Philosophie	17
1. Die Antinomie von Wahrheit und Sittlichkeit im allgemeinen....	17
2. Die Identität als Prinzip der Wahrheit. Begriff der Mystik	18
3. Der Widerspruch als Prinzip der Sittlichkeit. Begriff des Schuld- bewußtseins	20
4. Die Antinomie innerhalb beider Standpunkte	22
5. Die ungenügenden Versuche, der Antinomie auszuweichen	23
II. Bei Kant	24
1. In der Kritik der reinen Vernunft: „Bewußtsein überhaupt“ und „Ding an sich“	24
2. In der Kritik der praktischen Vernunft: Moralische Weltordnung und radikales Böse	28
3. In der Kritik der Urteilskraft: Organisches und Anorganisches	32
ZWEITER TEIL: DIE DURCHFÜHRUNG DER MYSTIK IN SCHELLINGS ERSTER PERIODE	
I. Die Willensmystik	35
1. Absolute und aktuelle Identität	35
2. Die moralische Weltordnung	38
3. Materiale und formale Freiheit	40
II. Natur- und Kunstmystik	42
A. Die religiöse Bedeutung der Naturphilosophie	42
1. Die Existenz Gottes in der Natur	42
2. Die Natur als Entwicklung und als Universum	44
3. Natur und Geist	46
4. Naturmystik und Gnade	47
5. Naturphilosophie und Irrationalismus	49
B. Die Religion des ästhetischen Idealismus	51
1. Die transzendente Begründung der Religion	51
2. Die religiöse Begründung der Geschichte	54
3. Die faktische Ersetzung der Religion durch die Kunstmystik	56

III. Die Mystik der intellektuellen Anschauung	58
A. Die absolute Identität	58
1. Identität und Differenz	58
2. Idee und Einzelding	60
B. Die intellektuelle Anschauung	62
1. Das Wesen der intellektuellen Anschauung	62
2. Die Grenze der intellektuellen Anschauung	66
C. Mystik und Geschichte	67
1. Die Entwertung der Geschichte durch die Mystik	67
2. Die Gefährdung der Mystik durch die Geschichte	68
3. Die unzureichende Vermittlung zwischen Mystik und Geschichte ..	69
D. Die Zerstörung der sittlichen Kategorien	70
1. Wissen und Handeln: das ethische Genie	70
2. Der Kampf gegen das Gesetz	72
3. Die Zerstörung des Schuldbewußtseins	73

DRITTER TEIL: DIE SYNTHESE VON MYSTIK UND SCHULDBEWUSST- SEIN IN SCHELLINGS ZWEITER PERIODE

I. Die prinzipielle Lösung	76
A. Das Wesen und der Widerspruch	76
1. Die Freiheit	76
2. Der Wille	77
3. Das Irrationale	78
B. Der persönliche Gott	78
1. Gott und das Absolute	79
2. Die Natur in Gott	81
3. Gott der Herr	83
4. Die Gotteserkenntnis	85
5. Dialektisches und historisches Werden	87
C. Die Sünde	88
1. Das Wesen der Sünde	88
2. Die Wirklichkeit der Sünde	89
3. Sünde und Tod	91
4. Die Schuld	92
D. Zorn und Gnade	94
1. Sünde und Zorn	94
2. Sünde und Gnade	95
3. Die drei Stufen der prinzipiellen Lösung	97
4. Der eschatologische Ausblick	98

II. Die religionsgeschichtliche Lösung	98
A. Das Wesen der Religionsgeschichte	98
1. Die Geschichte	98
2. Die Religion	100
B. Die Konstruktion der Religionsgeschichte	102
a) Die Religion unter der Herrschaft des Widerspruchs:	
Mythologie	102
1. Die Religionen des Zornes: Eigentliche Mythologie	102
2. Die mystischen Reaktionen gegen den mythologischen Prozeß:	
Panthemus	103
3. Die Katastrophe der Mystik: der rationale Prozeß	104
b) Die Religion des überwundenen Widerspruchs:	
Offenbarung	106
1. Der Kampf des Gesetzes gegen den Widerspruch: Judentum....	106
2. Der Sieg der Gnade über den Widerspruch: Christentum	107

DAS SYSTEM DER WISSENSCHAFTEN NACH GEGENSTÄNDEN UND METHODEN

Vorwort	111
ALLGEMEINE GRUNDLEGUNG	113
1. Sinn und Wert des Systems der Wissenschaften	113
2. Das Prinzip des Systems der Wissenschaften	117
3. Der Aufbau des Systems der Wissenschaften	120
4. Die Methode des Systems der Wissenschaften	122
ERSTER TEIL: DIE DENK- ODER IDEALWISSENSCHAFTEN	
1. Grundlegung	124
2. Die Logik	127
3. Die Mathematik	130
4. Denkwissenschaft und Phänomenologie	132
ZWEITER TEIL: DIE SEINS- ODER REALWISSENSCHAFTEN	
I. Grundlegung	135
1. Gesetz, Gestalt, Folge	135
2. Gegenstände und Methoden	138
3. Autogene und heterogene Methoden	140
4. Der Methoden-Streit	143
5. Erkenntnishaltung und Erkenntnisweg in den Seinswissenschaften	144
6. Kategorien und Methoden	147

II. Das System der Seinswissenschaften	149
<i>A. Erste Gruppe: Die Gesetzeswissenschaften</i>	149
a) Die autogene Linie der physikalischen Wissenschaften	149
1. Grundlegung: Die mathematische Physik	149
2. Mechanik und Dynamik	151
3. Chemie und Mineralogie	153
b) Die heterogene Linie der physikalischen Wissenschaften ..	155
1. Grundlegung: das Individuelle in der physikalischen Gruppe ..	155
2. Kosmische Gestalten und Folgen	157
3. Geologie und Geographie	158
<i>B. Zweite Gruppe: Die Gestaltwissenschaften</i>	160
a) Die organischen Wissenschaften	160
A. Grundlegung	160
B. Das System der organischen Wissenschaften	162
1. Die Biologie	162
a) Die autogene Methode der Biologie	162
b) Die heterogenen Methoden der Biologie	164
2. Die Psychologie	165
a) Die autogenen Methoden der Psychologie	165
b) Die heterogenen Methoden der Psychologie	167
c) Psychologie und Geisteswissenschaft	168
3. Die Soziologie	170
a) Das Wesen des sozialen Organismus	170
b) Gegenstände und Methoden der Soziologie	172
c) Die Sozialfunktionen	174
C. Die universale Bedeutung der Gestaltmethode	175
b) Die technischen Wissenschaften	177
A. Grundlegung	177
1. Organische und technische Wissenschaften	177
2. Die Methode der technischen Wissenschaften	179
3. Technik und Geist	180
4. Technik, Handwerk und Kunstgewerbe	182
5. Wert und Zweck	183
B. Das System der technischen Wissenschaften	184
I. Die Wissenschaften der umgestaltenden Technik	184
II. Die Wissenschaften der entfaltenden Technik	185
1. Die biologische Technik	185
2. Die psychologische Technik	187
3. Die soziologische Technik	188

<i>C. Dritte Gruppe: Die Folgewissenschaften</i>	191
A. Grundlegung	191
1. Das geistig Individuelle	191
2. Das historische Auswahlprinzip	193
3. Die Kategorien des Historischen	194
4. Die Methodik des Historischen	197
5. Heterogene Methoden des Historischen	200
B. Die Gegenstände der historischen Wissenschaften	202
1. Politische Geschichte, Biographie, Kulturgeschichte	202
2. Anthropologie und Ethnographie	206
3. Sprachwissenschaft und Philologie	208
 DRITTER TEIL: DIE GEISTES- ODER NORMWISSENSCHAFTEN	
I. Grundlegung	210
A. <i>Der Geist</i>	210
1. Geist, Denken und Sein	210
2. Das Schöpferische	212
3. Die geistige Schöpfung	213
4. Die Grenzen des Schöpferischen	215
5. Der Geist und die Geschichte	217
B. <i>Die Geisteswissenschaft</i>	218
1. Der produktive Charakter der Geisteswissenschaften	218
2. Der normative Charakter der Geisteswissenschaften	220
3. Das Erkenntnisziel der Geisteswissenschaften	222
4. Erkenntnishaltung und Erkenntnisweg in den Geisteswissenschaften	224
5. Geisteswissenschaft und Geisteshaltung	227
6. Der Aufbau der Geisteswissenschaften	228
II. Das System der Geisteswissenschaften	230
A. <i>Die Elemente der Geisteswissenschaft</i>	230
I. Die Sinnprinzipienlehre oder Philosophie	230
1. Der Begriff der Philosophie	230
2. Die Gegenstände der Philosophie	232
3. Die metalogische Methode	235
II. Die Sinnmateriallehre oder Geistesgeschichte	238
III. Die Sinnnormenlehre oder Systematik	241
1. Normenlehre und Philosophie	241
2. Normenlehre und Seinswissenschaft	243
B. <i>Die Gegenstände der Geisteswissenschaft</i>	246
a) Die theoretische Reihe	246

I. Die Wissenschaft	248
II. Die Kunst	251
III. Die Metaphysik	248
1. Die gegenwärtige Lage der Metaphysik	251
2. Die Metaphysik als selbständige Sinnfunktion	253
3. Aufbau und Methode der Metaphysik	255
b) Die praktische Reihe	257
I. Das Recht	257
1. Das Recht als Sinnfunktion	257
2. Die Rechtslehre	259
3. Recht und Staat	262
II. Die Gemeinschaft	263
1. Gemeinschaft, Soziologie und Recht	263
2. Gemeinschaft und Persönlichkeit	265
3. Gemeinschaftslehre und Ethik	267
4. Politik und Staatslehre	269
III. Das Ethos	269
C. Die Haltung der Geisteswissenschaft	271
I. Die Elemente der theonomen Geisteswissenschaft	271
1. Theonomie und Autonomie	271
2. Theonomie, Philosophie und Geistesgeschichte	273
3. Theonome Systematik (Theologie)	274
4. Die Aufgabe der Theologie	276
II. Die Gegenstände der theonomen Geisteswissenschaft	278
1. Die theonome Metaphysik	278
2. Wissenschaft und Kunst in der Theonomie	279
3. Die theonome Ethik	281
4. Gemeinschaft und Recht in der Theonomie	282
SCHLUSSBETRACHTUNG	284
1. Wissenschaft und Wahrheit	284
2. Wissenschaft und Leben	290

RELIGIONSPHILOSOPHIE

EINLEITUNG: GEGENSTAND UND METHODE DER RELIGIONS- PHILOSOPHIE	297
1. Religion und Religionsphilosophie	297
2. Die Stellung der Religionsphilosophie im System der Wissenschaften.....	299
3. Die Methode der Religionsphilosophie	304
a) Die Fremdmethoden in der Religionsphilosophie	304
b) Die Eigenmethoden der Religionsphilosophie	306
c) Die metalogische Methode	313

ERSTER TEIL: DAS WESEN DER RELIGION

I. Die Ableitung des Wesensbegriffs der Religion	318
1. Die Sinnelemente und ihre Relationen	318
2. Die allgemeine Wesensbestimmung der Religion	319
3. Der Aufbau der Sinnfunktionen	321
4. Die Religion in den einzelnen Sinnfunktionen	324
5. Wesen und Wahrheit der Religion	327
II. Die Wesenselemente der Religion und ihre Relationen	329
1. Religion und Kultur	329
2. Glaube und Unglaube	331
3. Gott und Welt.....	333
4. Das Heilige und das Profane	335
5. Das Göttliche und das Dämonische	338
III. Geistesgeschichte und Normbegriff der Religion	340
1. Die religiösen Grundrichtungen	340
2. Die Religionsgeschichte und der normative Religionsbegriff	343
3. Die religiösen Richtungen in der autonomen Kultur	347

ZWEITER TEIL: DIE KATEGORIEN DER RELIGION

I. Die religiösen Kategorien der theoretischen Sphäre	350
1. Der Mythos	350
2. Die Offenbarung	353
II. Die religiösen Kategorien der praktischen Sphäre	356
1. Der Kultus	356
2. Die Kultgemeinde	362

DIE ÜBERWINDUNG DES RELIGIONSBEGRIFFS IN DER RELIGIONSPHILOSOPHIE	365
I. Der Protest der Religion gegen den Religionsbegriff	368
II. Die Herrschaft des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie	370
III. Die Überwindung des Religionsbegriffs	377
IV. Die Dialektik der Autonomie	385
BIBLIOGRAPHIE	389
Namen- und Sachregister	437
Berichtigungen	459

NAMEN- UND SACHREGISTER

Bearbeitet von Theodor Mahlmann

- Abendland 165, 177, 178, 272, 312
- Abgrund 213, 337, 345, 347, 383;
s. a. Grund und Abgrund
- Abstraktion 304; s. Wirklichkeit
- Ästhetik, das Ästhetische 33 f., 122,
175, 182 f., 199 f., 220, 232, 234,
235, 246, 248—251, 253, 256, 258,
259, 264 f., 280, 300, 301, 302 f.,
323, 324, 325, 326, 334, 350 f., 352,
361, 367, 387
- Agape 354
- Alchemie 154
- Allegorie 276
- Allgemeine, das
- und das Einzelne 18 f., 32 f., 135 f.,
137, 138, 150, 156, 163, 192, 213 f.,
351
- und das Individuelle 135 f., 138,
145, 155 f., 163, 192, 201, 211, 212,
213 f., 215, 217, 221, 229, 238, 241,
284, 288, 310
- Andacht 280, 361
- Antike 387 f.
- Anschauen 123, 381, 382, 386
- Anthropologie 206 f.
- Anthroposophie 221 f.
- Antinomie 17 f., 22 f., 153, 346
- Apogetik 46, 275
- Apriori 309, 369 f.
- Arbeiterschaft 374
- Archäologie 198
- Aristokratie 362
- Aristoteles 14, (17), 22, 129, 164,
284 f.
- Arithmetik 130, 131 f.
- Art 126, 163, 165, 167
- Askese 187, 275, 339, 359
- Astronomie 141, 142, 157 f., 159, 203
- Atom 150, 153
- Aufklärung 170, 251 f., 267 f., 298,
371
- Augustin 10, 18, 19, 20, 369, 371
- Autonomie 28 f., 217, 220, 227 f.,
230, 234, 268, 271—276, 278—283,
291 f., 292, 293, 330 f., 332 f., 334 f.,
336, 337, 339, 341, 342, 343, 344,
346, 348 f., 351, 352 f., 355, 356,
360 f., 363 f., 368, 369 f., 372, 372 f.,
375, 376, 379, 380, 381, 382, 384,
386 f.
- Autorität 151, 354
- Axiom 126, 127
- Baader, Franz von 14, 314
- Barth, Karl 367
- Baukunst 183, 185, 187
- Bedeutung 128, 325, 326, 329, 335
- Bedürfnis 186
- Begriffsbildung 19, 119, 123, 125 f.,
136—138, 162, 163, 166 f., 231,
253, 254, 388; s. a. Religion, Be-
griff der
- Beichte 187
- Bergbau 185
- Beschreibung 145, 145 f., 159, 198 f.,
201, 285
- Bewegung 152
- Bewußtsein 25, 28, 119, 164, 167, 176,
219, 225, 337, 341, 344, 346, 354,
355, 358, 371 f., 378, 379, 385
- Bibelstellen
- 1. Samuel 15, 22: 358
- Jesaja 6: 17

Bibelstellen

- Hiob: 34
- Psalmen: 34
- Römer 1, 18. 24 ff.: 96
- 2. Korinther 5, 21: 96

Bildung 360

Biographie 138 f., 170, 197, 201 f., 204, 205, 239

Biologie 138, 144, 154, 160—167, 170, 171, 173, 174, 175, 175 f., 183, 185—187, 206, 245, 314

Böhme, Jakob 14, 314

Böse, das radikale 29 f., 34

Bruno, Giordano 19, 34, 175 f.

Bürgertum 23, 374

Büßerbewegungen 23

Calvinismus 342

Charakterologie 167

Chemie 137, 138, 141, 142, 153—155, 157, 163, 185

Christentum 9, 17, 275, 345, 370, 376

— Urchristentum 342

Chronologie 198

Coincidentia oppositorum 19, 256

Comte, Auguste 173, 200 f.

Dämonische, das 309, 331, 332, 338 bis 341, 341 f., 342, 343, 344 f., 345 f., 348 f., 351, 351 f., 354, 355, 358, 360, 362

Darstellung 198, 199, 200

Deduktion 127

— und Induktion 145 f.

Definition 125, 126

Dekadenz 216

Demonstration 127, 145

Denken

— und Sein: s. d.

— Denkform 125 f., 127

— Denkgesetz 128 f.

— dinghaftes 372, 382

— und Erkennen 122, 138

Denken

— das existierende 119 f., 121, 168

— und Nachdenken 118, 122 f., 138

— das reine 120

— s. a. Wissenschaft

Descartes, René 18, 22, 161, 369, 371

Deskription 159

Determinismus und Indeterminismus 76 f., 194 f.

Dialektik 64, 82, 123, 307, 309, 312, 313, 314, 335, 340, 367, 368, 381, 382, 383

Dilthey, Wilhelm 201

Ding 148, 168, 170, 229, 233, 250, 290, 291, 312, 360, 372, 380, 385

— an sich 25, 34

Diplomatie 179, 188, 189, 190, 203

Diplomatik 198

Dogma, Dogmatik 230, 278 f., 281, 352 f.

Dorner, Isaak August 83

Dualismus, religiöser 339, 345

Duns Scotus 134

Dynamik¹ 138, 142, 152 f., 163, 185

Dynamik²: s. Sinnelemente

Einfühlen 145, 159, 198

Einheit 308

— und Vielheit 18 f.

Einzelne, das 19, 32, 135 f., 137, 138, 150, 156, 163, 167, 179 f., 192 f., 195, 351

Einzelne, der 243, 258, 261, 264, 265, 362, 363

Ekstase 19, 22, 336, 337, 338, 339, 341, 347, 353, 354, 355, 358, 359, 360, 362, 363, 371

Eleaten 18 f.

Elemente 153, 154

Empirismus 111, 147, 188 f., 298, 304 bis 306, 312, 313 f., 316, 327, 370 f.

Endliche, das 19, 22, 85 f., 144, 193, 345, 352, 382

Entelechie 164

- Enthusiasmus 347, 360, 363
- Entropie 153
- Entwicklung 137
 - Entwicklungslehre 142, 164 f., 171, 187, 196, 207, 212
- Epos 199 f., 204
- Erde 155, 156, 158 f., 185, 206
- Erfahrung 128, 144, 145 f., 146
- Erfindung 181 f.
- Erfüllung 360; s. a. Sinnerfüllung
- Erhabene, das 33 f.
- Erkennen
 - Erkenntnistheorie (Philosophie des Erkennens, der Wissenschaft) 116, 129, 138, 143, 147, 176, 233, 234, 236, 238, 246, 247 f., 300 f., 307, 312, 314, 318
 - und System 111, 113—115, 247 f., 284, 299
 - Gegenstand (Erkenntnisstellung, -haltung) 17, 115, 124, 125, 126, 127, 144 f., 181, 191, 193, 197, 198, 218, 224, 247 f., 256, 284 bis 287, 288 f., 303, 324 f.
 - — und Leben 156 f., 159, 290 f., 293
 - Methode (Weg) 115, 124 f., 127, 181, 198, 225, 247, 248, 256, 285
 - Ziel (Begriffsbildung) 125 f., 136, 138, 144, 184, 197, 204 f., 222 f., 225, 239, 256
 - Erkenntnisgrad (Gewißheit) 125, 127, 146, 200, (226), (256 f.)
 - und Handeln 332 f., 356, 361, 381
 - und Glaube 332 f.
 - religiöses 324 f.
 - theonomes 333, 354, 381
- Erklärung 145 f., 201
- Erlösung 297, 353, 360, 382
- Eros 227, 293
- Erwählung 383
- Erziehung 362
- Eschatologische Bewegungen 363
- Ethnographie 198, 206, 207
- Ethos, Ethik 116, 122, 190, 220, 221, 228, 231, 234, 241, 256, 259, 267 f., 269—271, 272, 273, 278, 281 f., 283, 292 f., 301, 334, 342, 348, 358, 360, 361, 363, 369, 373, 376, 387, 388
- Evidenz 127, 128, 129, 130, 131, 146, 151, 226, 232 f., 233 f., 258, 284, 285, 289
- Exegese, normative 261, 276 f., 354
- Existenz 26, 27, 50, 85, 118, 120, 128, 132, 133 f., 141, 309 f., 311 f., 312, 316, 379, 380, 385
- Existentialismus 9
- Experiment 145, 167

- Fakultäten 117, 231, 276
- Familie 264, 362
- Fechner, Gustav Theodor 176
- Fichte, Johann Gottlieb 20, 31, 32, 35, 37, 44, 47, (49), (50 f.), 54, 60, 62, 63, 66, 67, 72, 78, 85, 93, 120
- Fiktion 310
- Folge 125, 136 f., 137 f., 141, 142, 148, 149, 153 f., 155, 159, 176 f., 187, 191, 192 f., 203, 204, 205, 286
- Folgezusammenhang 137, 140, 155 f., 156, 164, 164 f., 168, 173 f., 180, 181, 193, 195, 197 f., 199, 201, 203, 204, 205, 207, 217
- s. a. Methode; Wissenschaft
- Forderung
 - heilige 339, 341, 342
 - ideale 125, 336 f., 347 f., 363
 - unbedingte 210 f., 218, 318, 319, 326, 338, 342, 343, 346, 359, 362
- Form
 - und Geist: s. d.
 - reine 120, 121, 122, 125, 132, 134 f., 136, 221, 223, 225, 236, 258, 285, 313, 315, 330 f., 342, 352, 358, 360 f.
 - und Gesetz 163
 - rationale 123, 252, 258, 313, 349, 351, 352, 353
 - Formalismus 114, 116, 246, 248 f., 258, 259

Form

- und Gehalt 122 f., 143, 191, 195, 227, 229 f., 234, 236, 238, 246, 248—251, 253, 256, 258, 259, 263 f., 268, 272, 273, 279, 282 f., 285, 292, 308, 313 f., 314 f., 319, 320, 322 f., 325, 326, 330, 332, 335 f., 337, 338, 340, 341 f., 342, 343, 345, 346, 347, 348, 352, 353, 354, 354 f., 355 f., 359, 361, 363, 378, 379, 385 f., 386, 388
- und Inhalt 120, 124, 260, 312, 319, 329, 350, 387
- und Stoff 114, 213, 290, 322 f., 338
- unbedingte 125, 212, 216, 217, 222, 223, 227, 233, 236, 237, 238, 244, 253, 284, 290, 291, 293, 319, 325, 334 f., 338, 340—343, 344 f., 345 f., 371, 387
- — und bedingte 221, 341, 346
- bedingte 330, 332, 333
- Durchbrechung der 134, 191, 195, 215, 264, 297, 309, 313, 332, 335, 336 f., 338, 339, 345, 346, 347, 353, 354 f., 359, 363, 379, 380, 381, 386, 387 f.; s. a. Dämonische, das; Gnade; Offenbarung
- paradoxe 364, 381
- s. a. Wissenschaft
- Fortschrittsglaube 217
- Franziskaner 10
- Freiheit 28—30, 32 f., 148, 186, 187, 194 f., 196, 210, 211, 214, 218, 229, 266 f., 325, 338
- Frömmigkeit 230, 281 f.

Galilei, Galileo 371

Gartenkultur 187

Gattung 140, 163, 166 f., 177

Gebet 358, 359, 361, 383

Gebilde 126, 179, 211, 222 f.

Gefühl 249 f., 325, 356, 362, 369

Gegenständliche, das 117 f., 286, 332,

335, 355, 371, 372, 380, 382, 383, 387

— und das Urständliche 194 f., 212, 375, 379

Gehalt: s. Form

Geist

— s. Sein und Geist

— und Natur 46 f., 50, 133, 160, 307

— und Materie 149, 323

— und biologische Selbsterhaltung 175

— Durchbrechen der individuellen Gestalt 180, 195, 211, 215, 216, 245, 264

— schöpferisch 113, 121, 140, 143, 170, 173, 174, 175, 181, 181 f., 195, 201, 202, 204, 211, 212—220, 220 f., 223, 223 f., 226, 232 f., 238 f., 241, 242, 243, 244, 255, 257, 259 f., 262, 263, 272, 277, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 310, 311, 312, 315, 315 f., 317, 323, 355

— s. Gestalt, geisttragende

— und Geschichte 140, 142, 192, 193, 201, 202, 215, 217 f., 238 f., 241, 245, 272, 287, 353

— und Wort 208 f.

— und Freiheit 195, 210, 211, 218, 229, 338

— Geistesphilosophie 234, 302; s. Erkennen; Metaphysik

— Geistesfunktionen (Kategorien) 10, 115, 122, 123, 147, 173, 181, 182, 204 f., 211, 224, 225, 227 f., 228 f., 231, 232 f., 235, 255, 288, 291 f., 297, 300, 307, 380, 381, 385 f.

— — theoretische 246, 248, 278, 280, 302

— — — und praktische 220, 229 f., 249, 250, 256, 257 f., 259 f., 260 f., 262, 267, 270, 270 f., 292, 306, 318, 319, 322, 323 f., 326 f., 331, 333, 350, 360, 361, 364, 369 f.

— — fundierende und fundierte 229, 230, 247, 256, 259, 263, 267, 268,

- 269, 273, 278, 279 f., 282, 292, 327 f., 333
- formbestimmte und gehaltsbestimmte 229 f., 246, 248 f., 256, 258, 259, 263, 264, 273, 292
- s. a. Religion; Sinnfunktionen
- Geisteshaltung 134, 228, 230, 252, 256, 273, 275, 285, 291, 303, 344
- Geisteslage 134, 170, 227, 256, 272, 275, 278, 285, 311, 333, 341, 343, 346, 347, 349, 357, 359, 362, 373, 375, 385, 386 f.
- Bewußtheit 219, 219 f., 247
- und Form 114, 169, 210, 211, 221, 227, 229, 238, 312, 322
- und das Gültige 169, 210 f., 216, 218, 219, 221, 222, 227, 228, 229, 260, 312, 322
- und Norm 113, 121, 180, 217, 219, 220 f.
- und Sinn 123, 195, 196, 211, 215, 216, 222, 225, 227, 229, 233, 236, 237, 244, 246, 250, 263, 286, 312, 318, 320, 321 f., 326, 338
- und das Unbedingte 227 f., 229, 324
- absoluter 334
- heiliger 31, 308, 329, 354
- Geistespsychologie 169, 245, 300
- Geistessoziologie 245, 300
- Geistesgeschichte 45, 116, 193, 199, 205, 224, 225 f., 226, 228, 235, 238, 239—241, 244, 245, 247, 251, 259, 260, 267, 269, 271, 274, 276, 277, 300 f., 306, 312, 315, 316 f., 340, 348, 370, 374, 382, 388
- s. a. Wissenschaft
- Geltung 128, 129, 205, 222, 228, 229, 236 f., 241, 242, 249, 260, 300, 312
- unbedingte 125, 169, 184, 193, 210 f., 212, 218, 221, 222, 227, 290, 362, 381,
- Gemeinde 283, 362—364
- Gemeinschaft 171 f., 188, 191, 220, 228, 230, 234, 235, 241, 263 f., 265, 267, 273, 354, 364, 381
- und Liebe 264 f., 293, 323 f., 326, 382
- und Recht 203, 258, 259, 261, 262, 263, 264 f., 268, 269, 277, 282 f., 323, 326, 362, 363, 364, 387
- und Individuum, Einzelner 161, 169, 243, 258, 261, 264, 265, 362
- und Persönlichkeit 257, 259, 260, 265—268, 360, 362 f.
- und Ethos 267 f., 269 f., 271, 282 f., 363
- religiöse 265, 277, 282, 362—364
- Genialität 214 f.
- Geographie 141, 142, 155, 156, 158 f., 165, 185, 187, 206
- Geologie 141, 142, 155, 158, 159, 185, 203
- Geometrie 130 f., 132
- Gerechtigkeit
- und Liebe 264 f., 293, 325 f., 360, 362
- formale 258, 360
- Geschichte
- geschichtliche Wirklichkeit 140, 141, 142, 158, 193 f., 209, 245
- und Naturgeschehen 204
- Doppelseitigkeit der 202, 203 f., 205
- Durchbrechung der Gestalt 177
- s. Geist und Geschichte
- Geschichtsbewußtheit 217, 245
- Entwicklung 137, 187
- das Neue 137, 238
- einmalig 170, 310
- Geschichtswissenschaft, -forschung 116, 174, 192, 193, 198, 200, 201, 207, 209, 276; s. Historie
- Geschichtsschreibung 198 f., 200, 201 f., 205, 206 f.
- Universalgeschichte 141, 196 f., 197 f., 199, 255
- Geschichtsphilosophie 231, 234 f., 385, 386, 388

- Geschichte
 — Geschichtsmetaphysik (Sinndeutung) 142, 194, 197 f., 200 f., 205 f., 231, 241, 252, 255, 270 f., 307, 385
 — heilige 204
 — Offenbarungsgeschichte 354
 — s. a. Geistesgeschichte; Gesetz¹; Kräfte und Stoffe, Geschichte der; Kulturgeschichte; Literaturgeschichte; Natur-Geschichte; politische Geschichte; Sprachgeschichte; Technik, Geschichte der
 Gesellschaft 116, 170, 172 f., 188, 360, 363 f.
 Gesetz¹ 119, 125 f., 136, 136 f., 137 f., 139, 141, 142, 149, 150, 153, 154, 158, 159, 161, 178, 181, 189 f., 191, 195, 196, 212, 213, 215, 220, 233
 — Denkgesetz 129
 — Gestaltgesetz 142, 162, 166, 196
 — Strukturgesetz 126, 140, 157, 163, 173, 175, 177, 202, 206, 208 f., 222, 245, 259
 — Entwicklungsgesetz 164, 207
 — Geschichtsgesetz 142, 200 f.
 — s. a. Methode; Wissenschaft
 Gesetz² 214, 333, 342, 343, 344, 345, 346, 351, 352, 354, 358, 359, 361, 362, 382, 386, 387
 Gestalt 125 f., 134, 136, 139, 145, 147, 149, 195 f., 257, 259, 285 f., 300, 313 f.
 — Doppelseitigkeit der 137 f., 141, 142, 149, 191, 196, 215
 — Antinomie der 153
 — universale 141 f., 175 f., 197, 197 f., 217, 256
 — organische 139, 154, 179, 183
 — technische (Zweckgestalt) 139, 177 f., 179 f., 181, 183, 196
 — lebendige 162, 163, 164, 166, 168, 172, 211, 219, 229, 258
 — biologische 160 f., 165, 166, 196, 206, 245
 — psychische 158 f., 160 f., 165, 166, 168, 196, 197, 201, 202, 204, 238 f., 243, 245, 256, 257, 265
 — individuelle 140, 155, 157, 161, 163, 165, 166, 167, 179 f., 182, 185, 191 f., 195, 197, 202, 203 f., 204, 207, 208, 210 f., 212, 213 f., 214 f., 216, 217, 217 f., 219, 222, 224, 229, 238 f., 265, 286
 — soziale 161, 170—172, 175, 196, 196 f., 201, 202, 203, 204, 214 f., 238 f., 243, 245, 256, 257, 258, 259, 262, 263 f.
 — historische 202, 287
 — und Geschichte 140, 176 f., 203 f., 217
 — geisttragende 140, 142, 192 f., 195, 196, 197 f., 201, 202, 203, 204, 210 f., 212, 214, 216, 217, 219, 222, 228, 229, 232 f., 242 f., 245, 246, 249, 257, 258, 259, 263, 265, 286 f., 291, 292, 318, 322, 323
 — s. a. Methode; Wissenschaft
 — Gestaltung 123, 139 f., 174, 318
 Gestirne 157 f.
 Gesundheit 175
 Gewißheit 125, 127, 146, 200, 226, 254, 256 f., 284, 287, 327 f., 355 f., 368 f., 371, 377 f., 385
 Glaube 275
 — Hinwendung zum Unbedingten 331 f., 333 f., 344, 346, 353, 355 f., 356 f., 370
 — Akt und Objekt 333 f., 356 f.
 — assensus und fiducia 331
 — ekstatisch 336
 — und Offenbarung 350, 353, 354, 355, 355 f.
 — Rechtfertigung aus Glauben 359
 — und Denken 123
 — und Erkennen 332 f.
 — und Handeln 332 f., 356, 360, 361
 — und Unglaube 332, 333, 334, 346, 353, 360
 — und Aberglaube 346
 — und Zweifel 356

Glaube

- heteronomer 332 f., 353
- Gleichheit 258, 387
- Gnade 309, 336 f., 338, 342 f., 343 f., 358, 359 f., 363, 379, 381, 383
- und Gesetz 214, 345 f., 359, 361, 362, 382, 387
- s. a. Religion der Gnade
- Gnosis 293, 354
- Goethe, Johann Wolfgang von 46, 58, 104
- Gogarten, Friedrich 367
- Gott
- Symbol für das Unbedingte 334, 336, 352, 355, 379 f., 384, 386
- und das Absolute 39
- Tiefe 336
- der Heilige 17, 21
- die Wahrheit 20
- Zorn 21, 95
- schöpferischer Abgrund 334
- und Welt 332, 333, 334, 335, 368, 369, 371, 372, 373, 375, 376, 379, 380
- und Offenbarung 353 f., 370, 384
- göttlicher Mittler 345 f., 360
- Gegenwart 360
- Herrschaft 341, 358
- und Mensch 20—22, 22 f., 212 f., 345, 351, 359, 367, 382
- und Ich 368 f., 371, 373, 377, 378 f., 381
- und Glaube 275, 333
- Gotteserkenntnis 342, 388
- Gottesdienst 358
- Gottesbegriff, -vorstellung 344 f., 351, 351 f., 358
- das Göttliche und das Dämonische 332, 334, 338—340, 342, 343, 344 f., 345, 345 f., 351, 351 f.
- Polytheismus (204), 345, 346, 351, 357, 358, 359
- Monotheismus 345 f., 348, 354
- Israels 17, 34
- Deismus 52, 373, 379, 380

Gott

- Pantheismus 347 f., 349, 361, 363, 369, 373, 374, 376, 379, 380
- Theismus 334, 380
- Atheismus 46, 95, 334
- Gotteslehre
- — idealistische 374
- — Kants 28, 30—32
- — Fichtes 60, 85
- — der Vermittlungstheologie 58, 61, 79, 80, 81, 82, 83, 85
- Gottesbeweis 332
- — ontologischer 10, 25 f., 26 f., 30 f., 85 f., 371 f.
- — kosmologischer 10, 26 f.
- — physiko-theologischer 27 f.
- — moralischer 30 f., 32, 54, 372 f., 376
- — Kritik am 25—28, 32, 84, 85
- Götzendienst 384
- Grammatik 208
- Griechentum 345, 348; s. a. Philosophie, griechische
- Größe 155
- Grund 357, 378, 379, 380, 382, 384
- und Abgrund 326, 332, 334, 335, 336
- s. a. Sein; Sinngrund und -abgrund
- Güterlehre 265 f., 267 f.
- Gymnastik 185
- Handel 187
- Handeln 333, 356, 357, 359, 360, 361, 381, 382, 383, 387
- Handwerk 182, 187, 219
- Harnack, Adolf von 18
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 13, 14, 17, 20, 21, 26, 37, 52, 78, 9 f., 123, 164, 200, 241, 307, 314, 321, 334, 373, 374
- Heil 382, 383
- Heilige, das
- Unbedingtheit 228, 332, 335—337, 340, 356 f., 357, 381

- Heilige, das
 — ekstatisch 336, 337, 338, 358
 — Gegenwart 354, 356 f., 357, 362
 — Einigung mit dem Heiligen 357 f.
 — göttlich und dämonisch 338 f., 340, 351, 351 f.
 — Form und Gehalt 340, 342, 344, 344 f., 352
 — Personalisierung 351, 358
 — und das Profane 335, 336, 337, 339, 351, 357, 358, 359, 374 f., 382
 — paradox 336 f., 343 f.
 — und Wert 375, 376, 381
 — s. a. Forderung, heilige
- Heilung 185
- Hellenismus 293
- Heraklit 18 f.
- Heroen 204
- Herrmann, Wilhelm 18, 31 f., 37
- Heteronomie 243, 272, 274, 275, 276, 279, 280, 281, 282, 290, 292, 330 f., 332 f., 334 f., 336, 337, 343, 344, 349, 352, 353, 354 f., 361, 364, 386 f., 388
- Hingabe 361
- Historie
 — Prähistorie 207
 — historische Wirklichkeit 138, 142, 180
 — historische Gestalt 137, 202
 — Doppelseitigkeit der 192 f., 202, 203 f., 208 f.
 — produktive, schöpferische Kausalität, Freiheit 148, 149, 178 f., 194 f., 205, 310
 — und Zeit 195, 196
 — seinshafter sinnerfüllter Folgezusammenhang 140, 193 f., 195, 196, 197, 198 f., 202, 205, 225
 — historische Wissenschaft 15, 143, 158, 170, 193, 200, 201 f., 206, 207, 208 f., 220, 244 f., 261, 276, 277, 300
 — — dreifache Richtung 138, 202
- Historie, historische Wissenschaft
 — — drei Elemente historischer Arbeit 198, 198 f.
 — s. a. Geschichte; Methode; Schicksal, historisches; Wissenschaft: Folgewissenschaft
- Hochschulen 117
- Homiletik 188
- Humanismus, Humanität 178, 270, 364
- Hume, David 24
- Hybris 330 f.
- Hygiene 185
- Ich 116, 167, 170, 172, 192, 368 f., 371, 373, 377 f., 378 f. 380, 381
- Ideal 125 f., 213, 250, 270; s. a. Forderung, ideale; Wissenschaft
- Idealismus 150, 236, 336 f., 338, 361, 363
 — und Realismus 230, 233, 289, 307, 322 f., 334, 348, 349
 — subjektiver 138, 176, 328
 — deutscher 10, 13, 25, 29, 48, 77, 85, 154, 164, 175 f., 298, 373, 374
- Idee
 — absolute 19, 117 f., 256, 339, 353
 — und Existenz 26, 27, 50, 85
 — und Materie 22
 — und Wirklichkeit 141, 198
- Identität 31, 32, 32 f., 95, 123, 128, 256, 387
 — Prinzip der Wahrheit 17, 18—20, 23, 24 f., 27 f., 66, 85
 — und Widerspruch 17, 22 f., 28—31, 33 f., 135
- Indien 336
- Individuelle, das 134, 135 f., 137, 138, 143, 145, 148, 150, 155 f., 158, 161, 164, 164 f., 167, 170, 180, 186, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 201, 212, 213 f., 215, 216, 217, 221, 238, 241, 284, 288, 310, 362; s. a. Gestalt, individuelle

- Industrie 187
- Inneres und Äußeres 18, 158 f., 161, 166, 171
- Inspiration 353 f., 354, 354 f., 355, 381, 382
- Interpretation 209
- Intuition 126 f., 132, 134, 144, 156, 256, 284, 311, 314, 370, 375, 385, 386
- Irrationale, das 25, 30, 46, 121, 123, 143, 145, 147, 182, 191, 194, 213, 270, 291
- Jesus der Christus 34, 354, 376
- Judentum
- und Christentum 17
- s. a. Prophetie, jüdische
- Kähler, Martin 21 f., 89 f.
- Kaftan, Julius 18, 46
- Kannibalismus 339
- Kant, Immanuel 13, 17 f., 24—34, 36, 41, 46, 49, 50, 53, 60, 62, 72, 74, 83, 84, 85, 87, 89, 100, 115, 153, 228, 231, 247, 251 f., 307, 371
- Kantianer 35, 37, 38
- Neukantianismus 25, 29, 129, 298, 307, 373
- Kategorien 25, 137, 148 f., 168, 254, 264, 286, 371; s. a. Geistesfunktionen; Sinnfunktionen
- Katholizismus 275, 333
- Kausalität 24, 25, 26 f., 76 f., 147 bis 149, 150, 162, 164, 166, 179, 194 f., 196, 205, 212
- Kierkegaard, Sören 20 f., 23
- Kind 167
- Kirche 277, 362, 363, 383
- Kirchenrecht 283, 352, 364
- Konfession 275, 277, 278, 346
- Konstruktion 146, 159, 198 f., 200, 225 f., 239
- Kosmos 176 f., 197 f.
- Kosmogonie 212
- Kraft 147, 152 f., 185
- Geschichte der Kräfte und Stoffe 141 f., 153 f., 157 f.
- Kreis 137
- Krieg 188, 189, 190, 203
- Kristallographie 141, 154 f.
- Kritik 113, 121, 215 f., 225, 231, 243, 251, 252, 260, 287 f., 342, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 359, 360, 361, 362, 363
- Kritizismus 35, 36, 38, 168, 235, 236, 237, 252, 313, 315
- s. a. Methode, kritische
- Kultur
- Kulturgeschichte 138 f., 202, 203 f., 204 f., 209, 239, 240, 347, 355, 370, 374
- Kulturpsychologie 143, 169, 187 f.
- Kulturkritik 252
- und Technik 181 f.
- und Kunst 182
- und das Heilige 336, 337
- und Religion: s. d.
- s. a. Wissenschaft
- Kultus 356—361
- und Mythos 342, 356, 359
- und Ethos 281 f., 358, 361
- Kultgemeinde 263, 283, 362—364
- Kunst 33, 173, 182 f., 199, 220, 228, 230, 234, 235, 241, 248—251, 252 f., 253, 254, 267, 268, 273, 277, 279 f., 300, 301, 303, 323, 325, 352, 374, 387
- Landwirtschaft 187
- Leben 116, 119, 133, 151, 156 f., 158, 159, 160—162, 163, 164, 165, 166, 171, 184, 185, 195, 285, 290—293, 310 f., 359, 369, 382, 386, 387
- Lebensphilosophie 9, 230, 292
- Lehre 242

- Leib und Seele 166
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 19, 20, 22, 29, 77, 175 f.
- Liberalismus 189 f., 262 f.
- Liebe 264 f., 293, 324, 326, 329, 335, 360, 362, 382
- Literaturgeschichte 209
- Liturgik 280
- Locke, John 24
- Logik 116, 121, 122, 124, 126, 127 bis 130, 132, 135, 136, 139, 208, 231, 232, 246, 249, 259, 284 f., 288, 308, 311, 323, 325, 334, 350 f., 352, 367, 371, 385, 387, 388
- Logismus 123, 138, 147, 148, 172, 210, 211, 220, 235, 308
- — und Alogismus 122, 219 f., 234, 236, 238, 258 f., 264 f.
- s. a. Methode, metalogische
- Loofs, Friedrich 20
- Lütgert, Wilhelm 31
- Macht 311 f., 353
- und Recht: s. d.
- Malebranche, Nicolas 18, (22), 23
- Martensen, Hans Lassen 61, 80, 81
- Marx, Karl 201, 374
- Maschine 133, 139
- Masse 150, 152, 235
- Materie 148, 149, 153, 322 f.
- Materialismus 373
- Mathematik 116, 124, 126, 127, 130 bis 132, 136, 139, 144, 149—152, 224, 231, 264, 284, 285, 286
- Mechanik 133, 138, 142, 151, 151 bis 153, 162, 164, 176, 180, 185, 186, 224, 381
- Medizin 163, 174 f., 179, 185 f.
- Mensch 52, 156, 183, 186, 187, 206 f., 213
- Menschheit 128, 215, 262, 263
- Merkantilismus 189
- Metalogik: s. Methode, metalogische
- Metaphysik 122, 129, 165, 220, 227 f., 230, 232, 234, 234 f., 236, 250 f., 251—257, 267, 270, 272, 273, 278 f., 279 f., 302, 311, 334, 342, 350, 352 f., 360
- rationale 29, 151, 247, 251 f., 268, 275, 278, 314, 352, 372
- s. a. Geschichte; Religionsphilosophie; Symbol, metaphysisches; Wissenschaft
- Methode 115 f., 124 f., 129, 144, 182, 191, 286; s. a. Erkenntnis
- der Seinswissenschaften 144—147, 304, 316
- drei Grundmethoden 140 f., 143 f.
- autogene und heterogene Verwendung 141, 142, 143, 151, 164, 167, 173 f., 208 f.
- heterogene Verwendung 157, 164, 168, 200, 201, 256, 304
- — Gesetzesmethode (kausal-mechanische) 139, 141, 142, 146, 151, 162, 163, 164, 167, 168, 171, 173, 175, 177, 179, 194, 200, 208 f., 213
- — Gestaltmethode 142, 143, 146, 153, 154, 157, 160 f., 162, 165 f., 173 f., 175, 179, 200, 201
- — Strukturmethode 264
- — Folgemethode (historische) 140, 141, 142, 146, 164 f., 168, 173 f., 179, 197, 208 f.
- der Geisteswissenschaften 122, 145, 203, 204, 238, 304, 307
- genetische 199
- — kritische 138, 235—238, 305, 308 f., 311, 315, 316, 328, 385; s. a. Phänomenologie; Pragmatismus
- — kritisch-dialektische 307 f., 309, 312 f., 320 f.; s. a. Dialektik
- — kritisch-intuitive 385 f.; s. a. Intuition
- — metalogische 122 f., 138, 147, 148, 149, 164, 168, 172, 176, 195, 210, 212, 233, 234, 235,

237 f., 246, 250, 259, 285, 291,
308, 313—316, 318, 321, 327,
328, 329, 330, 333
— des Paradox 386
— s. a. Religionsphilosophie, Me-
thode der
Mineralogie 155, 185
Mittelalter 19, 134, 178, 274, 298,
371, 372, 386 f.
Mönchtum 362
Mohammedanismus 342
Moloch 339
Moral 173, 267, 268, 301, 374
Müller, Julius 29, 61, 79, 80
Mysterium 345, 381, 382
Mystik 9, 16, 17 f., 20, 22, 31, 54,
64, 95, 104, 162, 172, 175, 176,
249, 285, 311, 312, 314, 324, 336,
337, 341 f., 343, 344, 345, 346,
348, 351, 354, 359, 362, 363, 371,
376, 383, 384, 388
Mythos 119, 123, 141, 147, 149, 153,
164, 176, 198, 204, 212, 230, 254,
278, 279, 281, 330, 342, 345, 350 f.,
351 f., 353, 356, 358, 359, 374

Namengebung 315
Nationalökonomie 189
Natur 46 f., 50, 54, 116, 128, 160,
161, 204, 267, 307, 343, 351
— Naturalismus 23, 348, 362, 373,
381
— Natur-Geschichte 165, 192, 204
— Naturphilosophie 46, 104, 116,
154, 164, 176, 234, 314
— Naturrecht 260, 261 f., 277
— und Übernatur 354 f., 371
— s. a. Supranaturalismus; Wissen-
schaft
Neue, das 137, 148, 194, 195, 238
Nichts 383
Nietzsche, Friedrich 9, 314, 367
Nikolaus von Kues 10, 19, 22
Nirwana 345

Nominalismus 134, 310, 373
Nomismus und Antinomismus 387
Norm 113, 116, 121, 122, 125, 180,
184, 188, 202, 217, 219, 220 f., 223,
225, 227, 233, 237, 239 f., 240,
241—243, 245, 251, 259—262, 266,
267, 269, 271, 275, 276 f., 288 f.,
300 f., 305, 306, 310, 311, 312, 313,
315, 317, 344, 350; s. a. Wissen-
schaft
Notwendigkeit 148
— und Zufälligkeit 27
Numinose, das 375

Oberfläche 158 f.
Objekt: s. Subjekt
— Objektivierung 380, 382
Ökonomie 179, 186 f., 188, 189 f.
Offenbarung 217, 276 f., 297, 298 f.,
309, 330, 341, 350, 351, 353—356,
359, 360, 362, 368, 370, 372, 374,
376, 382
Ontologie 50, 251, 252, 255, 371,
373, 374, 375
Opfer 339, 357 f., 359, 360, 361
Organische, das 177, 180
— und das Anorganische 34, 160, 176
— organisch-technische Wirklichkeit
138, 139, 142, 146, 154, 158, 160
177 f., 179, 180, 192, 195
— Organismus 128, 139 f., 162, 166,
175
— sozialer 161, 170—175, 180,
183 f., 191, 203, 204, 205, 214,
257, 259, 261, 262
Otto, Rudolf 321, 375

Pädagogik 179, 187 f., 364
Paläontologie 158, 165, 198
Paradox 254, 256, 283, 336, 336 f.,
337, 338, 343, 344, 345, 346, 347,
348, 349, 352, 353, 354, 355, 358,
359, 360, 363, 364, 367, 368, 377,

- 378, 380, 381, 382, 383, 386, 387, 388
- Paulus, Apostel 354, 359
- Persien 345
- Persönlichkeit 46 f., 257, 259, 265 bis 268, 275, 282, 322, 323, 325 f., 329, 335, 338, 342, 351, 355, 358, 360, 362, 363, 364, 376, 376 f., 387
- Pessimismus 13, 34, 348
- Pflichtenlehre 265 f., 268
- Phänomenologie 132, 133 f., 145, 163, 231, 235, 237 f., 252, 305, 309 f., 311, 313, 314, 315, 321, 371, 375, 380
- Pharisäismus 23, 387
- Pharmazeutik 185
- Philologie 174, 198, 206, 208, 209, 261
- Philosophie 224, 225, 226, 228, 230 bis 232, 233, 234—236, 237, 238, 241—243, 251, 254, 269, 271, 273 f., 298, 300 f., 306 f., 318, 350; s. a. Naturphilosophie; Geschichtsphilosophie; Religionsphilosophie; Sozialphilosophie
- Geschichte der 162
- griechische 17, 18 f., 134, 178, 188, 272, 293
- der Renaissance 256, 371, 373
- der Aufklärung 151, 372; s. d.
- s. Idealismus, deutscher
- romantische 46, 198, 298, 312, 374
- des Als-Ob 310, 373
- gegenwärtige 230, 235; s. a. Lebensphilosophie; Phänomenologie
- Physikalische Wirklichkeit 138, 139, 141 f., 146, 148, 149, 150 f., 154, 155 f., 157, 158, 159, 160, 165, 177, 178, 179, 186, 192, 195, 286, 323
- Physik 122, 146, 148, 149—153, 154, 155, 157, 159, 163, 185, 196, 212, 213, 286
- Platon 10, 14, 19, 22, 37, 176, 293
- Platonische Schule 122
- Plotin, Neuplatonismus 19, 22, 34, 175 f., 351, 363, 387 f.
- Politische, das 159, 174, 189, 190, 266, 269, 387
- politische Geschichte 138 f., 202 bis 204, 205
- Positivismus 23, 24, 260, 373
- Prädestination 383
- Pragmatismus 156 f., 159, 184, 192, 193, 194, 199, 205, 214, 285 f., 290 f., 310 f., 311 f., 313, 315
- Praxis: s. Theorie
- Priestertum 340, 358, 359, 361
- Primitive; primitive Geisteslage 170, 175, 176, 207, 285
- Prinzip 116, 117, 129, 231 f., 339, 342; s. a. Identität, Prinzip der; Sinnprinzip
- Produktion 148, 148 f.
- Profanität 274 f., 330, 335, 336, 337, 339, 350, 351, 357, 358, 359, 361, 363, 364, 374 f., 382, 383
- Prophetie 341, 384
- jüdische 342
- Protest 312, 383
- Protestantismus 275, 283, 333, 342, 359, 376
- Psychische Wirklichkeit 132 f., 210 f., 228 f.
- Psychologie 116, 118, 121, 126, 128, 138, 143, 144, 160 f., 165 bis 170, 171, 173, 175 f., 183, 187, 206, 231, 245, 248, 300, 314, 357; s. a. Religionspsychologie
- Psychologismus 169, 211
- Psychotechnik 187
- Psychiatrie 187
- Psychoanalyse 187
- Publizistik 188, 189
- Puritanismus 363
- Qualität 132 f., 148 f., 150, 152 f., 154, 167
- Quantität 148, 150 f., 152, 167

Rasse 159, 190, 206

Rationale, das 63, 126 f., 133, 144, 145, 146, 150, 152, 162, 163, 164, 170, 172, 177, 180, 190, 212, 214, 236, 242, 243, 244, 250, 259, 260, 261, 264, 265, 274 f., 277, 280, 281, 290, 291, 347 f., 349, 352, 355, 357, 360, 361, 362, 363, 364, 368, 370, 371, 372, 387

— und das Irrationale 25, 123, 143, 147, 191, 213, 270, 290 f.

— s. a. Form, rationale; Metaphysik, rationale

Raum 130, 131, 132, 133, 137, 140, 147, 151 f., 153, 189, 195 f.

Rausch 358

Reaktion 385

Realismus 168, 230, 233, 252, 289, 307, 309, 322 f., 328, 333, 334, 348, 349, 382, 385 f.

Recht 220, 230, 232, 234, 235, 241, 258—263, 273, 276, 277, 300 f., 303, 325 f., 334, 352, 360, 362, 364, 387

— und Ethos 190, 259, 268, 269 f., 270, 271, 282, 283

— und soziale Verhältnisse 258 f., 259

— und Macht 203, 258 f., 260, 261, 262 f., 362

— und Gemeinschaft 203, 258, 259, 261, 262, 263, 264 f., 268, 269, 277, 282 f., 323, 326, 362, 363, 364, 387

— und Staat 190, 261, 262 f., 269, 277

Rechtfertigung 359

Rede 188

Reflexion 118, 126

Reformation 333, 342

Reich Gottes 270, 335, 363, 381, 383

Reinheit 339, 342, 358, 359, 360

Relativismus 215, 289, 372

Religion

I. Philosophie der Religion

— Religionsphilosophie

— im System der Wissenschaften 299—301

Religion, Religionsphilosophie

— — Religion und Philosophie; Grundproblem 297 f., 299 f., 301, 308, 313, 329, 330, 364, 367 f., 370, 373, 377, 381, 384, 385, 388

— — theonome Sinnprinzipienlehre 241 f., 274, 331

— — Wissenschaft von der religiösen Sinnfunktion und ihren Kategorien 306, 324, 329, 350

— — und Offenbarungslehre; Aufgabe 297, 298 f., 301, 317, 346

— — und Theologie 297, 298, 300, 301, 301 f., 305, 346, 364

— — theonome 364

— — und Metaphysik 300, 302 f., 304, 306, 308, 342, 350, 375

— — Methode der 298 f., 304, 306, 313, 327, 329, 330, 333, 334, 364, 386

— — — empirische 304 f., 306, 316, 327, 370 f.

— — — supranaturale 304, 305, 306, 310, 311, 321

— — — rationale 310, 311, 370, 371, 374, 375, 376

— — — spekulative 304, 306, 327

— — — kritische 305, 308 f., 311, 313, 328, 370, 371, 372, 374, 375, 376, 385

— — — phänomenologische 305, 309, 310, 311, 313, 321, 371, 380

— — — intuitive 370, 375, 385, 386

— — — pragmatische 310 f., 313

— — — s. Symbol, religiöses

II. Begriff der Religion

— Begriff der 116, 235, 297, 301, 302, 305, 324, 346, 350, 368, 369, 370, 371, 372, 374, 375, 376, 377, 380, 388

— — Dialektik im 368, 381, 382, 383

— — Wesen der 301, 304—306, 309, 310, 316 f., 340, 350

— — und Name 315

— — und Wahrheit 327, 328

Religion

- Akt und Gegenstand 306, 327, 333, 350, 375, 381
- Geistesfunktion 52, 122, 272, 274, 282, 297, 301, 301 f., 306, 308, 369 f., 373, 374, 375, 380
- Richtung auf das Unbedingte in den Geistesfunktionen 10, 228, 306, 320, 325, 326, 327 f., 329, 331, 341, 350, 377 f., 380 f., 382, 383
- absolute 370, 372, 383 f.
- und Kultur 10, 235, 272 f., 273 f., 297, 298, 319 f., 320 f., 324 f., 325, 325 f., 326, 329—331, 332, 333, 334, 343, 347—349, 350, 352, 360, 361, 363, 364, 368, 372, 374 f., 376 f., 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386 f.
- Protest gegen sich selbst 383
- heteronome 330 f., 332
- Kategorien 301, 306, 350
- und Kultus 356
- und Gemeinschaft 362

III. Geistesgeschichte der Religion

- Geistesgeschichte der 301, 316 f., 340, 370
- Religionspsychologie 169, 173, 276, 300, 304, 305, 306
- Religionssoziologie 300, 304
- Religionsgeschichte 45, 276, 300, 301, 304, 306, 340, 342 f., 343 f., 345 f., 347, 348, 350, 363, 368, 370, 372, 374, 382
- der Indifferenz 339, 343, 344 f., 351
- Naturreligion 45 f., 343
- des Gesetzes 342, 343, 345, 346, 382; s. a. Gesetz ²
- Mysterienreligionen 345
- der Gnade 342 f., 343 f., 345 f., 349, 358, 359 f., 363
- des Paradox 343 f., 345, 346, 347, 348, 349, 352, 354, 359 f., 363, 364
- und Mystik 9, 17, 20, 54, 95, 341, 343, 344, 376, 383, 384

Religion

- neue 362
- Religionslosigkeit 362
- asiatische 9
- IV. Systematik der Religion
- normativer Religionsbegriff 241 f., 301, 305, 306, 317, 344, 346; s. Theologie
- normative Religionswissenschaft 228, 275, 301, 302, 317
- universale 344
- komplexe 344
- Renaissance 151, 256, 371, 373
- Reue 20 f., 23
- Revolution 260, 261
- Rhetorik 188 f.
- Rickert, Heinrich 137
- Ritschl, Albrecht 18, 21
- Romantik 15, 46, 198, 217, 249, 260, 266, 267 f., 298, 312, 373, 374, 385
- Rothe, Richard 61, 81, 82
- Rüstow, Alexander 160

Sakramentalismus, sakramentale Geisteslage 340, 340 f., 341 f., 342 f., 343, 344, 344 f., 345, 346, 347, 348, 349, 351 f., 352, 353, 354, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364

Schaeder, Erich 31

Scheler, Max 370, 375, 376

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 9, 11—16, 18, 25

— Absolute, das 61, 63 f., 74, 76, 78, 86, 90, 99 f.

— Anschauung, intellektuelle 51, 62 bis 66, 67, 71, 73, 104, 198, 256

— Aufklärung 48

— Bewußtsein 51

— Böse, das 75, 88, 90, 93, 94 f., 99

— Buddhismus 103, 104

— Christentum 68 f., 107 f.

— Dialektik seiner Entwicklung 13 bis 16, 40, 41, 48, 49, 63, 64, 65, 75, 76, 77, 105

Schelling

- Ding 61 f., 66, 69
- Erkenntnis 62 f., 70, 79
- Freiheit 35 f., 37, 40 f., 42, 66, 76 f., 84
- und Notwendigkeit 53, 55, 56, 70 f., 72, 74, 75, 77, 78 f., 83, 86, 88
- „Freiheitslehre“ 15, 67, 76, 77, 79, 100
- Gemeinschaft und Einzelner, Individuum 68, 100, 104 f.
- Genie 57, 71 f., 73, 101
- Geschichte 40, 53, 54—56, 66, 67 bis 70, 88, 91, 98—100, 104 f.
- Gott 34, 63, 74, 77, 79—81, 83—87, 105—107
- Atheismus 104
- Gottesbeweis 38 f., 43 f., 48, 55 f., 57, 72, 85
- Geist 84, 99, 100, 101, 108; s. Natur
- Gnade 95 f., 97, 108
- Liebe 81, 87, 88, 98
- und Mensch 22, 47, 70 f., 73, 74, 87, 88 f., 97, 101
- Menschwerdung 81, 83, 96, 98, 98 f., 101, 102, 108
- und Natur 43 f., 74, 81—83, 88
- Offenbarung 100
- Pantheismus 103 f.
- Polytheismus 102, 103
- und Welt 47
- Zorn 94 f., 96, 97, 102 f., 106, 107
- Griechentum 104, 105
- Grund und Existenz 81 f., 87, 88
- Gut und böse 75, 88, 93, 94 f.
- Heidentum 102—104, 106, 106 f., 108
- „Vom Ich . . .“ 35
- Ichheit 48, 66 f., 93
- Idealismus
- ästhetischer 52, 54, 55, 57, 71
- subjektiver 67

Schelling

- „System des transzendentalen Idealismus“ 51 f.
- Idee 60 f., 63 f., 69, 87, 88, 92, 99, 104
- Fall der Ideenwelt 66 f., 70, 71, 73, 75, 76, 92
- Identitätsprinzip 13, 16, 36, 39, 45 f., 47, 49, 51 f., 53, 54, 54 f., 58 f., 60—65, 67, 68, 69 f., 70 f., 72, 98, 103 f., 106
- und Gegensatz, Widerspruch 22 f., 38, 41 f., 42 f., 46, 48, 59 f., 66 f., 76—79, 81—83, 84, 85, 87 f., 88 f., 90, 92, 93, 96 f., 99 f., 101 f., 108
- und sittliche Kategorien 14, 56, 57, 71 f., 73—75, 86 f., 92, 95, 100 f.
- Irrationalismus 49—51, 58 f., 60, 78 f., 84 f., 86, 89 f., 91 f., 95, 96, 97, 99, 103, 104
- Irrtum 89 f.
- Jesus der Christus 97, 106, 108
- Judentum 106 f.
- Kulturphilosophie 65, 66
- Kunst 45 f., 51, 52, 56—58, 74, 83, 101, 105
- „Vorlesungen über Philosophie der Kunst“ 51
- Lüge 89 f., 92
- Mensch 44 f., 64, 65, 68, 69, 82, 83, 87, 88 f., 90, 91, 92 f., 101
- Mystik 44, 45 f., 63, 67, 68, 69, 71, 83, 88, 100, 103 f., 105
- und Schuldbewußtsein, Sittlichkeit 9, (13), 16, 37, 38, 48, 49 f., 55 f., 57 f., 60, 72 f., 81, 84, 86 f., 94, 96 f., 98, 100 f., 106, 107, 108
- Willensmystik 39, 46, 47, 48, 49 f., 54, 60, 77, 79, 89
- Mythologie 102 f., 104, 105, 106
- Naturphilosophie 42—51, 51 f., 57, 59, 64, 65, 66, 68, 69 f., 74, 81—83, 91 f., 102—104, 105 f., 107

Schelling

- Natur und Geist 43 f., 46 f., 54, 55, 59, 83, 87, 88 f., 92 f., 106
- Organismus 43, 52, 74, 175, 176
- Philosophie
 - „positive“ 13 f., 15, 78, 83, 86 f.
 - „negative“ 86 f.
 - „Philosophie und Religion“ 66
 - Reflexionsphilosophie 62 f., 67, 68
 - Transzendentalphilosophie 59
- Potenz 60, 64 f., 67, 68, 69, 70, 78, 84, 87, 91 f., 99, 100, 102, 103, 164
- Quietismus 60, 99, 100
- Rationale, das 79, 84, 104
- Raum und Zeit 61 f., 66 f., 69
- Rechtfertigungsglaube 72 f.
- Religion 52–54, 57 f., 71, 83, 100 bis 102, 105
- Religionsgeschichte 17, 96, 98, 100, 102, 103 f.
- Romantik 14 f., 63, 64
- Schuld 41 f.
- Schuldbewußtsein 74, 90, 92 f.; s. Mystik
- Sein und Gott 85
- Selbstheit 73, 75, 80, 88 f., 91, 92 f., 96 f., 99 f., 104 f., 108
- Staat 64 f., 105
- das Subjektive und das Objektive 51 f.
- Sünde 40–42, 47, 48, 73–75, 89 bis 91, 94, 95 f., 97, 102
- Sündenfall 40 f., 66 f., 90 f., 92, 93, 99, 103, 104 f.
- Erbsünde 73, 92, 93
- Synthesis 36, 51, 61, 79, 87, 89
- Theologie 86
- Tod 92, 97
- Unbedingte, das 35, 42, 45, 63
- Unendlichkeit und Endlichkeit 68, 69, 70
- Universum 60, 74
- Unvordenkliche, das 84, 85

Schelling

- Vernunft 59, 67 f., 77, 99
- Vorsehungsglaube 53, 101
- Wahrheit 42, 59, 90
- Wesen
 - und Form 59 f., 61
 - und Existenz 59 f., 79
 - und Widerspruch 78, 79, 84, 87 f., 89, 90, 91 f., 93, 94, 97, 101
- Wille 20, 77 f., 82, 88, 91, 94, 95, 96 f., 99, 105, 106, 314; s. a. Mystik
- Willkür 40 f.
- Wissen und Handeln 70 f.
- Wissenschaft 83
- Zeit und Ewigkeit 67, 87 f., 91
- Schicksal, historisches 187, 311, 334, 337, 385, 387
- Schlatter, Adolf 13, 18, 24 f., 28, 34, 54
- Schleiermacher, Friedrich 13, 52, 369 f., 373
- Schönheit 33, 387
- Schöpfung 164, 212, 353
- Schöpfer und Geschöpf 52
- Prius der Kritik 215 f., 243, 288
- s. Geist; Sein; Wissenschaft
- Scholz, Heinrich 369, 375, 376
- Schopenhauer, Arthur 164, 314
- Schrift 174, 209
- Schriftenkunde 198
- Schuld 338
- Schuldbewußtsein 9, 16, 17 f., 20 bis 22
- Seele 128, 151, 161, 166, 167, 168, 169, 188, 314
- Segen 357
- Sein
 - und Denken 118–121, 122–124, 125, 127, 130, 132, 133, 134, 135 bis 137, 138, 140 f., 143, 144 f., 147, 149 f., 151, 152, 153, 158, 164, 165, 167, 170, 176 f., 178 f., 191, 192, 193, 194, 195, 210, 212, 221, 223, 227, 229, 230, 234, 236, 238, 242,

- 246, 251, 264, 265, 272, 279, 284, 324, 371
- das reine 120, 125, 250
- Positivität 176, 212
- schöpferisches 121, 123, 134, 137, 148, 153 f., 155, 161, 164, 165, 172, 176 f., 178 f., 191, 195, 212, 213 f., 331, 332, 335, 347, 353, 361, 363
- Dynamik 123, 134
- Tiefe 123, 335
- Grund 27, 170, 325
- Seinswurzel 147, 148, 168, 379
- unbedingtes 255, 324 f., 327, 329, 334 f.
- Überseiendes 345, 383
- und Zeit 137, 195
- Individualisierung 134, 135 f., 148, 170, 191 f., 196, 210, 212, 213 f., 216
- und Freiheit 148, 194 f., 214
- und Geist 119 f., 121, 136, 168 f., 181, 192, 210 f., 213, 229, 230, 255, 257, 284, 290, 307, 309, 314, 321 f., 324, 325, 328, 338, 353
- und Geistesfunktionen 122
- und Sinn 148, 195, 205, 214, 222, 229, 233, 234, 236 f., 255, 256, 257, 259, 263 f., 265 f., 266 f., 270, 271, 283, 307, 314, 321, 322, 323, 328, 329, 334, 335, 353
- und Bedeutung: s. d.
- drei Seinsgruppen 138, 140 f., 145, 147
- Sekte 342, 363
- Selbst 147, 192
- Selbsterfassung 119, 120, 160, 165, 166
- Selbstgewißheit 368 f., 371, 377 f., 385
- Simmel, Georg 232, 373
- Sinn
 - Frage nach dem 385
 - s. Sein; Geist
 - Sinngebung 222, 223, 225, 226, 227, 232, 233, 236, 247, 253, 255, 257, 271, 279, 286, 287, 318, 323, 349
 - Sinnerfüllung 196, 197, 222, 223, 225, 227, 229, 233, 234, 236, 237, 238, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255 f., 256, 257, 259, 265 f., 267, 271, 272, 274, 278, 280, 284, 285, 286, 287, 288 f., 289, 290, 291, 293, 318, 321, 322, 323, 324, 326, 328, 329, 330, 333, 335, 336, 337, 353, 355
 - Sinnfunktionen (Kategorien) 232 bis 234, 236, 237, 238, 239 f., 246, 248, 249, 253, 259, 262, 264, 271 f., 273, 278, 279, 284, 291 f., 302, 303, 306, 313, 315, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 350; s. a. Geistesfunktionen
 - Sinnwirklichkeit, -gebiet, -sphäre 226, 227 f., 228 f., 230, 231, 232, 234, 237, 238, 241, 242, 253, 264, 272, 278, 280, 286, 287, 306 f., 307 f., 313, 316, 318, 319, 328, 335, 350
 - Sinnelemente (Wesen des Sinnes) 224, 234, 236, 237 f., 239 f., 241, 246, 251, 252, 254, 255, 256, 264, 267, 269, 271, 272, 274, 292, 314, 318, 319 f., 321, 324, 325, 326, 328, 347
 - — Dynamik der 123, 134, 311 f., 313, 314, 314 f.
 - Sinnprinzipien (Philosophie) 224, 225, 231 f., 232, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 246 f., 249, 259, 274, 286, 287, 307 f., 314, 316, 318
 - Sinnform (Kategorie) 232, 233, 236, 237 f., 253, 263 f., 307 f., 312, 313, 315, 319, 320, 321, 322, 328, 329, 330, 334, 337, 338, 348, 353
 - Sinngehalt 253, 308, 314, 319, 320, 322 f., 330, 333, 335, 338, 341, 353
 - Sinngrund und -abgrund 319, 320, 321, 325, 327, 328, 329, 335 f., 338, 339, 341, 348
 - und Sinnwidrigkeit, -losigkeit 128,

- 319, 321, 329, 331, 332, 338, 339, 345
- unbedingter 194, 195, 205 f., 227, 236, 253, 255, 292, 318 f., 320, 321, 323, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 340, 341, 348, 386
 - und Geschichte 238 f.
 - Sinnzusammenhang (Historie) 196, 198, 199, 201, 202, 205, 216, 217, 222, 224, 225, 226, 253, 256, 318
 - Sinnmaterial (Geistesgeschichte) 224, 225, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 247, 287
 - Sinndeutung (Metaphysik) 205 f., 255
 - Sinnorm, -begriff (Systematik) 222, 223, 224, 234, 239, 239 f., 241, 242, 243, 244, 256, 275, 279, 287
- Sitte 362
- Sittlichkeit 21, 50, 116, 230, 234, 266, 342, 358
- Sittengesetz 17
- Skepsis 23, 24, 215, 387
- Sokrates 18, 71
- Sophistik, griechische 188
- Soziale, das
- Sozialphilosophie 173, 235
 - Sozialfunktionen (Kategorien) 122, 173, 174 f., 184, 188, 189, 190, 197, 202 f., 234, 257, 259, 265, 267, 267 f., 323 f., 334, 357 f., 358, 360, 362, 363 f.
 - Soziologie 138, 158, 161, 170, 172 bis 175, 180, 183, 184, 188, 189, 200 f., 202, 206, 210 f., 224, 245, 248, 259, 263 f., 300, 304
 - s. Gestalt, soziale; Organismus, sozialer
 - soziale Lage 258, 266, 361
 - Sozialhygiene 174, 188, 190
 - Sozialökonomie 174, 188, 189 f.
 - Sozialpädagogik 174, 188, 191
- Spengler, Oswald 201
- Spinoza, Baruch de 14, 19 f., 29, 37, 39, 44, 45, 77, 78, 270, 372, 373
- Sprache 134, 172, 174, 206, 208 f., 315 f.
- Sprachgeschichte 208
- Staat 183, 190, 203, 261, 262 f., 265, 269, 277, 362, 363, 364
- Stamm 362
- Standpunkt 156, 183 f., 199 f., 205 f., 216
- Statik und Dynamik 123, 134, 311 f.
- Statistik 191
- Stil 250 f., 251, 254, 279
- Stoff 153, 185
- Strauß, David Friedrich 26, 27, 32, 76
- Struktur 126, 140, 141, 153, 154, 157, 163, 173, 175, 177, 201 f., 202, 206, 208 f., 222, 245, 259, 264
- Stufenlehre 376
- Subjekt
- und Objekt 17, 18, 24 f., 125, 129, 145, 159, 198, 199, 236 f., 286, 318, 333, 367, 368 f., 372, 377, 378
 - Subjektivität 250, 328
- Substanz 19, 24, 26, 148 f., 152, 168, 171, 172, 179, 191, 212, 216, 288
- Sünde 21, 23 f., 338
- Vergebung der Sünden 359, 360, 361
- Supranaturalismus 304, 305, 336 f., 338, 381, 382
- Syllogismus 129
- Symbol 148, 149, 154, 170, 177, 272, 273, 274, 285, 388
- künstlerisches 250
 - metaphysisches 198, 246 f., 254, 255, 256, 267 f., 270 f., 275, 278, 282, 292, 302 f., 314 f., 321, 352
 - religiöses 212, 212 f., 214, 324, 326, 328, 329, 330, 331 f., 333 f., 335, 336, 337, 338, 342, 343, 344 f., 345 f., 346, 347, 348 f., 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364
 - theonomes 278, 280, 283, 353

- Symbol
 — konfessionelles 275, 276, 277, 278 f., 346
 Synthesis 24 f., 38, 78, 232, 241, 299, 300, 302, 308, 320, 321, 328, 331, 332, 334, 335, 338, 342 f., 344, 346, 347, 347 f., 353, 354, 360, 363, 364, 369, 373, 380, 387
 System, Systematik 15, 111, 116 f., 122, 123, 219, 220, 223 f., 225, 228, 231, 238, 240 f., 242, 243 f., 256, 261 f., 271, 274, 275 f., 277, 287, 288, 300, 301, 306, 307; s. a. Wissenschaft
 Tabu 337, 339
 Technik 10, 133, 138, 139 f., 142, 159, 163, 177—191, 248, 259, 312, 371, 387
 — Geschichte der 181 f., 192, 203, 205, 206, 209
 Teleologie 32, 149, 153, 154, 157, 162
 Teufel 339
 Theokratie 340 f., 342 f., 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 351 f., 354, 358, 359, 360, 362 f., 363
 Theologie 9, 16, 17 f., 61, 116, 187, 188, 220, 232, 274—277, 280, 297, 298, 300, 301, 305, 306, 313, 334, 346, 364, 386
 Theonomie 187, 188, 241 f., 254, 276 f., 285, 354
 — und Autonomie 217, 220, 227 f., 230, 234, 271—276, 278—283, 292, 293, 330 f., 332 f., 334 f., 336 f., 348 f., 352 f., 355, 360 f., 363 f., 386—388
 Theorie 178, 182, 249, 378 f., 380, 385; s. Geistesfunktionen
 Thomas von Aquin 10
 Tier 159, 167, 187
 Tod 34, 216
 Totalität 197
 Tradition 362
 Tragik 387
 Troeltsch, Ernst 109, 112, 235, 370
 Typus 167, 168, 177, 201, 207, 220, 264, 300, 344
 Überzeugung 146, 200, 226, 232 f., 233 f., 244, 256 f., 284, 287, 288, 356
 Unbedingt; das Unbedingte 10, 38, 50, 122, 212, 213, 220, 222, 227, 227 f., 228, 229, 250, 252, 253, 254, 256 f., 259, 267 f., 269 f., 271, 279, 281, 282, 292 f., 306, 322 f., 325 bis 327, 327 f., 331, 333 f., 334 f., 336, 337, 342, 346, 347, 348, 348 f., 350, 351, 352, 353, 354, 355, 355 f., 356 f., 359, 360, 361, 363, 364, 367, 367 f., 368 f., 372, 372 f., 374 f., 376, 377 f., 378 f., 379 f., 380, 382, 383, 384, 385 f., 387, 388
 — und das Bedingte 26 f., 210, 221, 238, 252, 256, 267, 270, 271, 272 f., 273, 278, 282, 298, 302 f., 320, 324 f., 328, 329, 330, 331 f., 332, 334, 335, 340, 341, 342, 345, 346, 353, 356, 357, 359, 360, 368, 369, 370, 371, 377, 379, 380, 381, 382, 384, 385
 — s.a. Forderung, unbedingte; Form, unbedingte; Geltung, unbedingte; Sinn, unbedingter
 Unbewußte, das 165 f., 314
 Undurchdringlichkeit 170
 Unendliche, das 114, 153, 348, 352
 — und das Endliche 19, 22, 85 f., 144, 193
 Universum 19, 141, 142, 153, 176, 197 f., 369
 Ursache und Wirkung 147 f., 371
 Ursprung 165, 194 f., 212
 Urteil 375, 378, 380
 Utopie 190, 270, 381

- Verkehr 174, 185, 188, 189
 Vernunft 151, 231, 250, 270, 277,
 372, 374, 382
 Versenkung 172, 341
 Verstehen 145, 159, 160, 164, 165,
 166, 172, 180, 186, 198, 199, 200,
 205, 205 f., 209, 224—226, 235, 236
 bis 238, 239, 244 f., 285, 286, 288,
 305, 306
 Verwaltung 174, 179, 188, 189, 203
 Vitalismus 162
 Volk 159, 169 f., 190, 191, 207, 260,
 263, 362, 363
 Vollendung 353, 382
- Wahrheit 17, 18—20, 22, 23, 24 f.,
 27 f., 111, 215, 249, 275, 281, 288,
 289, 290, 291, 293, 298, 324, 327,
 328, 387
 Wahrnehmung 128, 144, 145, 145 f.,
 146, 198, 200, 286
 Wahrscheinlichkeit 146, 200, 226, 287
 Welt 18, 212, 318 f., 332, 333, 334 f.,
 368, 369, 371 f., 373—375, 376,
 379, 380
 — Weltanschauung 256, 292, 348
 — Weltbild 134, 175 f., 252
 Werkzeug 139
 Wert 184, 193, 221, 254, 288 f., 375,
 376, 381
 Wesen
 — Wesensschau 133, 134, 237, 313 bis
 315, 315 f.
 — und Erscheinung 286, 286 f., 288,
 304, 310, 311, 315, 316, 335, 340,
 350
 — und Existenz 27, 118, 132, 133 f.,
 309 f., 311, 312, 316, 385
 — und Norm 310, 311, 312, 315
 — und Wahrheit 284, 327 f.
 Widerspruch 17, 21 f., 23, 28, 29 f.,
 135, 367
 Wiedergeburt 382
 Wille 314
- Windelband, Wilhelm 18, 51
 Wirklichkeit 22, 116, 122, 138, 141,
 143, 153, 161, 182, 212, 214, 233,
 234, 253, 254, 335, 353, 377, 379,
 380, 384, 385 f.
 — Abstraktion von der 148, 150 f.,
 152, 257
 Wirtschaft 116, 186 f., 189 f., 363 f.,
 387
 Wissenschaft
 — Wissenschaftslehre (Wesen) 111,
 113 f., 117, 120, 147, 218, 220, 226,
 247 f., 280, 300 f.
 — Idee des Wissens 117—120, 121,
 230, 284
 I. Philosophie und Geistes-
 geschichte der Wissenschaft
 — Philosophie der 234 f., 241, 247 f.;
 s. Erkenntnistheorie
 — Geistesfunktion 115, 228, 230, 288
 — Sinnfunktion 246, 273, 277, 279 f.,
 284, 293, 323
 — formbestimmt 246, 248 f., 253, 256,
 273, 284, 288
 — rationale Evidenz 258
 — schöpferisch 113, 218, 224, 284,
 287, 288, 289 f., 291
 — und Wahrheit 111, 284, 288, 289,
 290, 293
 — wertfreie und wertende 288 f., 290
 — und Leben 290—293
 — und Kunst 248 f., 279 f.
 — und Metaphysik 116 f., 246 f.,
 251, 253 f., 267, 268, 279 f., 292,
 302 f.
 — Geistesgeschichte der 113, 116, 140,
 247, 300 f.
 II. System der Wissenschaften
 — System der Wissenschaften 9 f.,
 111 f., 114, 119, 120, 122, 123, 127,
 137, 138, 140, 141, 144, 155, 156,
 165, 168, 181, 182, 218, 230 f.,
 231 f., 247 f., 284, 299 f.
 — normativer Zusammenhang 113,
 116

Wissenschaft, System der W.en

- Formalsystem 114, 116, 116 f., 248
- nach Gegenständen und Methoden 115 f., 124, 127, 248
- Begriffsbildung 123, 125, 137, 138
- Einteilung? 117, 161
- Denkwissenschaften 120 f., 124, 125, 126, 127, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 144, 145, 146, 181, 208, 211, 221, 222, 223, 284 f., 286, 287 f., 288 f., 289, 299
- Idealwissenschaften 122, 124, 125, 126, 127, 132, 133, 152, 220
- Formwissenschaften 129, 130, 131, 132
- Seinswissenschaften 111, 120 f., 124, 127 f., 129, 133, 152, 174 f., 189, 190, 193, 199, 202, 208, 219 f., 220 f., 223, 248, 285, 286, 287 f., 288, 289, 299, 300
- Realwissenschaften 122, 131, 134, 220
- Erfahrungswissenschaften 144, 151
- Methodologie 144—147, 181, 198, 200
- System der 136, 143, 149, 161, 184 f.
- — — Gesetzeswissenschaften 133, 137, 153, 158, 161, 166, 175, 176, 194, 200, 207
- — — — exakte, moderne, Ideal reiner Wissenschaft 10, 133, 149 f., 151, 178, 373, 374, 384, 387
- — — — Naturwissenschaft 46, 163, 178, 264, 371
- — — — — und Geisteswissenschaft 143 f., 161, 165
- — — — — und Kulturwissenschaft 143, 155

Wissenschaft, System der W.en

- — — und das Individuelle 134, 135, 194, 208
- — — und Gestaltbegriff 125, 126, 286
- — — Gestaltwissenschaften 133, 143, 144, 157, 161, 166, 177, 179, 180, 200, 201
- — — Folgewissenschaft 137, 155 f., 158, 161, 168, 192
- Geisteswissenschaften
- und das System der Wissenschaften 111, 122, 284
- und Denkwissenschaft 121, 285, 287, 288 f.
- und Logik 121, 127 f., 129
- und Seinswissenschaft 121, 139, 143, 189, 190, 199, 219 f., 244 f., 248, 276, 285, 286, 287, 288 f., 300
- und Gestaltwissenschaft 180, 181, 245
- und Psychologie 121, 143, 168 f., 173, 228 f., 245
- und Soziologie 173, 174, 175, 184, 245
- schöpferisch, produktiv 218 bis 220, 221, 223 f., 225, 226, 247, 262, 288, 289, 291 f., 303, 304
- und Norm 125, 180, 184, 188, 202, 219, 220, 221, 225, 227, 239, 240, 241, 288 f.
- — — Normwissenschaft 10, 121, 122, 146, 191, 193, 201, 205, 210, 220, 221, 223, 237, 262, 275 f., 277, 299, 300, 302, 344
- und Wertwissenschaft 221
- und Sinnbegriff 222, 223
- und System 219, 220, 223 f., 225, 287, 288
- System der 211, 227 f., 230, 273, 300
- — — Sinnprinzipien-, -material-, -normenlehre (Philosophie, Geistesgeschichte, Systematik)

- 224, 225, 225 f., 228, 230 f.,
 231 f., 238—243, 247 f., 251,
 259, 260, 269, 271, (286), 287,
 300 f., 301, 306
- — — theonome und autonome
 227 f., 273 f., 275—277
- — Methode der 122, 145, 146,
 224, 238, 300, 304, 313
- — — produktives Verstehen 224 f.,
 236, 285
- — — Konstruktion 225 f.
- — anthroposophischer Mißbrauch
 des Begriffs der 221 f.
- und Handwerk (Praxis) 182, 219
- Wolff, Christian 29
- Wort 188, 208, 209, 354, 358; s. a.
 Sprache
- Wunder 354, 355
- Wundt, Wilhelm 169 f.
- Zahl 130, 131, 285
- Zeit 82, 123, 125 f., 128, 165
- und Raum 130, 133, 136 f., 140,
 147, 153, 195 f.
- Züchtung 163, 179, 185
- Zweck 32 f., 139 f., 149, 162, 177 f.,
 178 f., 181, 183 f., 184 f., 190, 205,
 357, 371
- Zweifel 18, 327 f., 356
- Verzweiflung 23, 342

BERICHTIGUNGEN

ZU TILlich „GESAMMELTE WERKE BAND I“

Nach Drucklegung des vorstehenden Werkes ergeben sich noch folgende Druckfehler-Berichtigungen:

- Seite 21 Anmerkung 8, 8. und 9. Zeile, lies: Kähler, die Wissenschaft von der christlichen Lehre. Erlangen 1883. 3. Auflage 1905. § 327.
- Seite 32 In der 7. Zeile von unten lies „teleologische“ statt „theologische“.
- Seite 38 In der 7. Zeile von unten lies „diese“ statt „dieses“.
- Seite 55 In der 14. Zeile von oben lies „successiv“.
- Seite 61 In der 3. Zeile von unten lies κόσμος.
- Seite 89 In der vorletzten Zeile des Textes lies „Rationalen“ statt „Irrationalen“.
- Anmerkung 26, lies: Vgl. Kähler, Die Wissenschaft von der christlichen Lehre. Erlangen 1883. 3. Auflage 1905. § 320.
- Seite 101 2. Absatz, 12. Zeile, lies „dem“ statt „den“.
- Seite 126 1. Absatz, letzte Zeile, lies „seinswissenschaftlichen“.
- Seite 142 2. Absatz, 4. Zeile von unten, lies „Astronomie“.
- Seite 155 2. Absatz, 2. Zeile, lies „sie“ statt „es“.
- Seite 157 2. Absatz, 3. Zeile, lies „individuellen“.
- Seite 179 2. Absatz, 6. Zeile von unten, lies „physikalischen“.
- Seite 180 1. Absatz, 8. Zeile, lies „den“ statt „dem“.
2. Absatz, Zeile 7, lies „zerstört“.
- Seite 228 1. Zeile, lies „Metaphysik“.
- Seite 241 2. Absatz, 4. Zeile, lies „Intention“ statt „Intentionation“.
- Seite 242 2. Absatz, 14./15. Zeile, lies „Sinnwirklichkeit“.
- Seite 248 1. Zeile ist zu streichen!
- Seite 255 Drittletzte Zeile, lies „Sinnprozesses“.
- Seite 258 21. Zeile, lies „unmittelbar“.
- Seite 270 3. Absatz, 1. Zeile, lies „Analogon“.
- Seite 281 2. Absatz, 4. Zeile, lies „rationalen“.
- Seite 282 3. Absatz, 9. Zeile, lies „Funktion“.
- Seite 292 2. Absatz, 4. und 21. Zeile, lies „Metaphysik“.
- Seite 300 2. Absatz, vorletzte Zeile, lies „Gestalterkenntnis“.
- Seite 309 2. Absatz, 10. Zeile von unten, lies „Apriori“.
- Seite 310 6. Zeile von unten, ergänze nach „Setzungen“ das Komma.
- Seite 318 Im letzten Satz dieser Seite ist zu streichen: „um die Unmöglichkeit eines geforderten Sinnes“.
- Seite 330 2. Absatz, 7. Zeile, lies „ohne das kritische Urteil“ statt „ohne die Negativität“.

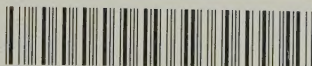
- Seite 336 2. Absatz, 7. Zeile, lies „Profanem“ statt „Profanes“.
- Seite 378 2. Absatz, 13. Zeile, lies „theoretischen“.
- Seite 379 2. Absatz, 3. Zeile von unten, lies „Seinswurzel“.
3. Absatz, 3. Zeile, lies „überhaupt“.
- Seite 380 3. Absatz, 5. Zeile, lies „den“ statt „dem“.
- Seite 383 12. Zeile, lies „daß“.
- Seite 386 2. Absatz, 3. Zeile, ergänze vor „darum“ ein Komma.
- Seite 387 3. Absatz, 7. Zeile, lies „diejenigen“.

NOV 11 1969

BX
4827
T53 A2
1959

Tillich, Paul.
Gesammelte Werke.

Bd.1



0 00 02 0425207 6

MIDDLEBURY COLLEGE

Bd. 1

